اشاعۃ السنۃ النبویۃ

علی صاحبہا الصلوٰۃ والتحیۃ

نمبر یکم لغایت پنجم معہ جلد دوازدہم

ضمیمہ متضمن مسائل مذہب محدثین اہل السنۃ

بابت ۱۳۰۷ھ مطابق ۱۸۸۹ء

اصول وضوابط وشرح قیمت رسالہ وضمیمہ

(۱) یہ رسالہ ماہواری ہے اور اس کے اصول واغراض حسب تفصیل ذیل ہیں۔

(الف) اصول اسلام اور اسکے فروع عظام سے خصوصاً جو متعلق معاشرت ہیں بحث کرنا۔

(ب) اہل اسلام کے مختلف فرقوں کی باہمی اتحاد واتفاق میں کوشش کرنا۔

(ج) مسلمانوں کی دنیاوی ترقی کے مضامین شائع کرنا۔

(د) پولیٹکل مضامین سے جنکو مذہب سے تعلق ہو بحث کرنا اور قوم کی بہبودی ضرور توں کو گورنمنٹ میں بادب پیش کرنا۔ اور گورنمنٹ کے حقوق سے جنکی مذہب میں ہدایت ہے قوم کو آگاہ کرنا۔

(۲) اس رسالہ کا ایک ضمیمہ ہی جو غالباً رسالہ سے علیحدہ شائع ہوتا ہے ضمیمہ کا فرض صرف مسائل فرعیہ مذہب محدثین سے بحث کرنا ہے

(۳) قیمت سالانہ عہ سالانہ ہی خواص (رؤسا واہل اسلام) بنظر اعانت اللہ تعالیٰ عنایت فرماتے ہیں بعض اشخاص سے جنکی آمدنی چالیس روپیہ ماہوار سے زیادہ نہیں رعایتہً لیتے ہیں رعایتہً لیتے جاتے ہیں جنکی آمدنی دس روپیہ سے زیادہ کی نہیں انسے تین روپیہ چودہ آنہ سے ماہوار بھی نہیں لیکر بھی بضاعت مکتفی ہوں اور رسالہ کی اشاعت کرتے ہیں ان کو عام خاص ضمیمہ کی قیمت تین روپیہ خاص رعایتی معہ ادنیٰ ۱۲ آخری ثواب آخرت۔

(۴) ان مراتب خمسہ کا تصفیہ خریداروں کے بیان وایمان پر ہے۔

(۵) سیول رسالہ زیر منی آرڈر وہنڈوی اور کوئی نہو ورنہ غیر ذمہ دار نہوگا۔

(۶) خط وکتابت وارسال زر مہتمم کے پوتے نام وخطاب حسب تفصیل ذیل ہونا چاہیئے۔

(ابو سعید محمد حسین مہتمم اشاعۃ السنۃ۔ بٹالہ ضلع گورداسپور)

اسلامیہ پریس لاہور میں چھپا

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

اسکے صدور وقوع مین پتھر کی مانند (جسکو ایک جگہ سے اُٹھاکر دوسری جگہ رکھا جاتا ہے) بے اختیار۔ بے شعور اور مجبور ہے۔

اسکا ظاہری شعور و ارادہ و خود اختیار اس کہنے کی اجازت نہین دیتا اور اس فعل مین جو اسکے ارادہ سے سرزد ہو اسکو فعل مختار بناتا ہے۔

اسپر اگر کوئی یہ سوال (۱) کرے کہ اس ظاہری اختیار کے حاصل ہونے اور فعل مختار بننے مین انسان بے اختیار و مجبور ہے کیونکہ وہ اپنے آپ فعل مختار نہین بنا۔ اور اس اختیار کو اُس نے یا اختیار خود حاصل یا پیدا نہین کیا۔ بلکہ وہ بلا مداخلت اسکے اختیار کے خدا کی طرف سے اسکو عطا ہوا ہے۔ اِس سے صاف ثابت ہے کہ وہ درحقیقت مجبور ہے گو بظاہر فعل مختار ہی تو اسکا جواب یہ ہے کہ انسان مین اس اختیار کا بلا اختیار حاصل ہونا اور انہین اس قدر جبر کا پایا جانا اہل سنت کے نزدیک بھی مسلم ہے (چنانچہ عبارات آیندہ سے واضح ہوگا) مگر اس سے وہ اپنے ارادہ اور اختیاری فعلون مین مجبور نہین بنتا۔ بلکہ اِس اختیار کو بلا اختیار حاصل کرنے کے بعد جس قدر افعال وہ اس اختیار کے ذریعہ سے کرتا ہے اِن مین وہ مجبور نہین بلکہ با اختیار اور فعل مختار کہلاتا ہے۔

اس اختیار کی نظیر انسان کی آنکھ ہے جسکے عطا ہونے اور اسکے سبب بینا ہو جانے مین انسان مجبور و بے اختیار ہے مگر اس آنکھ سے دیکھنے کا کام لینے مین وہ مجبور نہین بلکہ خود مختار ہے۔ جس چیز کو وہ دیکھنا چاہتا ہے آنکھ سے (بشرط تحقق شروط الابصار) دیکھ لیتا ہے اور یہین وہ خود مختار کہلاتا ہے اور اس نظر سے کہ آنکھ اس نے خود نہین بنائی خدا کی طرف سے بلا مداخلت اسکے اختیار کے اسکو عطا ہوئی ہے وہ مجبور نہین کہلاتا۔

اسپر اگر کوئی یہ سوال (۲) کرے کہ اگر خدا تعالیٰ بندہ کو یہ اختیار عطا نہ فرماتا بلکہ جبر و شجر کی مانند اسکو اس اختیار سے معرّٰی رہنے دیتا تو وہ اپنے ارادی و اختیاری فعلون کا فاعل و کاسب

---

* مرئی چیز کا نہایت لطیف نہ ہونا (۲) اسکا بیت دور نہ ہونا (۳) آنکھ سے بہت تر نہ ہونا وغیرہ وغیرہ جسکی تشریح کی حاجت

یا افعال عباد کے باب مین جو کچھ قرآن حدیث مین بیان ہوا ہے وہ بعینہ یا اسکے قریب قریب انکی مسائل کتب عہد عتیق و عہد جدید مین پایا جاتا ہے یہہ مورد اعتراض ہے تو وہ بھی ہے۔ اسکا جو جواب ادا ہو سکتا ہے وہی اسکا جواب بن سکتا ہے۔

اب ہم اس مضمون کو ختم کرتے ہین اور جناب باری مین نہایت عجز و انکسار سے دست بدعا ہین کہ اگر یہہ مضمون حق اور رضائے الٰہی کے مطابق لکھا گیا ہے تو خدا تعالےٰ اہل اسلام اور غیر اقوام مین اسکو قبولیت عطا فرماوے اور انکو اس سے منتفع کرے اور اگر اس مین کوئی امر خلاف حق و خطا یا مخالف مرضی الٰہی واقع ہوا ہے تو اسپر خاکسار راقم کو معافی دے۔ اور اسکے خطا پر آگاہ کرے۔

اخوان اہل اسلام خصوصاً اہلحدیث کرام کی خدمت مین یہہ التماس ہے کہ وہ اسکو حق و لایق قبول پاوین تو اسکی تصدیق و موافقت مین قلم اٹھاوین یا زبان ہلاوین۔ اور اگر وہ اس مین کوئی غلطی یا خطا پاوین تو اسپہ خاکسار راقم کو تنبیہ کرین مگر اس شق دوم پر یہہ عرض کرنا واجبات سے ہے کہ وہ اس مضمون کے سمجھنے مین علم اور فہم سے کام لین اور جس مطلب مین انکو وقت و اشتباہ واقع ہوا سمین خاکسار یا دوسرے اہل علم سے مدد لین ایسا نکرین کہ مطلب نہ سمجھین اور اعتراض جسنے کو مستعد ہو بیٹھین جیسے ہمارے مضمون "اقسام ملازمت" کے اصول و مطالب کے مخالفین و معترضین سے کسی ایک صاحب نے بھی نہین سمجھا اور اعتراض و مخالفت کا اظہار کر دیا۔ انکے حق مین جناب باری مین ہم یہہ دعا کرتے ہین کہ خدا تعالےٰ انکو علم و فہم عطا کرے اور اپنے نفوس پر بدگمانی اور اپنے اخوان کے حق مین حسن ظنی کی توفیق مرحمت فرماوے۔ آمین ثم آمین

جبر و اختیار کا ختم

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

رحیم آبادی و بنارسی نوجوانون کی مبارزت پر ایک منصفانہ نظر

جب سے اہلحدیث کی خوش قسمتی سے مرشد آباد مین مناظرہ ہوا اور اسکی کیفیت نے بذریعہ اخبارات و رسائل شیوع پایا ہے۔ تب سے ان پہلوانان نوجوان مین مقابلہ و مبارزہ شروع ہے جو ابتک موقوف ہونا نہین پاتا۔ ہم دور سے طرفین کے حملے دیکھتے رہے اور کسی جانب کے طرفدار اس خوف سے نہ بنے کہ اسکی جانب مخالف کے مخاطب بحث نہو جاوین۔ اور جس قیل و قال فضول اور بحث قال اقول کو ہم بدترین خصال سمجھکر سالہا سال سے ترک کر چکے ہین اسمین نہ جا پہنسین۔ مگر اس غیر طرفداری پر ہمارے بعض معزز احباب (جو ہماری ناچیز راے کو وقعت کی نگاہ سے دیکھتے ہین) ہمسے ناخوش ہو گئے اور ہمیشہ متقاضی تائید جانب حق رہے اور ابتک ہین۔ ان احباب کے پاس خاطر نے ہم کو اس امر پر مجبور کیا ہے کہ ہم ان مشاجرات کی نسبت صرف اپنی راے ظاہر کرین تا ضرر تخاطب بحث فضول قال اقول (جس سے ہم کوسون بہاگتے ہین) سو یون رفع ہو سکتا ہے کہ کسی مسئلہ مین علمی بحث نکرین اور دعاوی و دلائل فریقین سے تعرض کا حصہ نہ لین۔ اس صورت مین ہماری مخالفت ہوگی تو صرف اسیقدر ہوگی کہ فریق مخالف ہماری راے کو غلط قرار دے اسکو نہ گنجایش ہوگی کہ ہم سے ایک لاطائل و فضول بحث قال اقول قائم کرے۔ پس ہم اپنی راے ان مختصر الفاظ مین ظاہر کرتے ہین +

کہ ان مشاجرات مین غلبۂ حق رحیم آبادیون کیجانب ہے۔ دینی مسایل کی نظر سے دیکھا جاوے تو انکو غلبہ ہے۔ علم و فہم و تقریر و تقریب کا لحاظ کرین تو وہی غالب نظر آتے ہین۔ تہذیب و پابندی داب مناظرہ کو خیال کرین تو وہ ان مین بہ نسبت فریق مقابل بڑھکر دکھائی دیتے ہین۔ انکے حملے گو بے تہذیبی سے خالی نہین مگر فریق ثانی

کو سین ہدایت و سبقت حاصل ہے۔ اس غلبۂ حق کے ساتھ رحیم آبادیون کی سعی اور اسکے نتیجہ کی نسبت یہہ کہنا ہی ہمارا فرض ہے کہ وہ "نسل کوہ کندن و کیا ہے برآوردن" کا مصداق ہے۔ بیشک ان کی تقریرات و تحریرات سے انکی علمیت و جودت ثابت ہے۔ اور ان تقریرات کے طبع و اشاعت سے انکی سماحت و سرگرمی محقق۔ مگر اس سے اسلام یا مسلمانون کو کوئی ایسا فائدہ معتدبہا حاصل نہین ہوا۔ جو پہلے انکو حاصل نہوا ہو۔ (مثلاً) انہون نے پُر زور دلائل سے بنائے عیدگاہ کا بے اصل ہونا ثابت کیا۔ بصرف زر و نیا مین اسکا اشتہار کر دیا تو اس مین مسلمانون کو کونسا جدید فائدہ ہوا۔ اور اسلام کے کونسی رکن فرض یا واجب یا سُنت کا احیا ہوا۔ یا انہون نے شہادت ثقات سے یہہ ثابت کر دیا کہ مناظرہ مرشد آباد مین امام مناظرہ ایک رحیم آبادی پہلوان تہا نہ بنارسی نوجوان تو اس سے اسلام و مسلمانون کا کیا بڑہتا۔ ہمارے عزیز نوجوان رحیم آبادی جسقدر اپنے عزیز وقت اور کارآمد زر اس قسم کے مسائل حقہ کے اثبات مین صرف کر چکے ہین وہ اصول اسلام کی تائید اصول مذاہب مخالفہ کی تزئیف و تردید مین صرف کرتے تو اسلام کو فائدہ پہنچاتے اور مسلمانون کی قوت بڑہاتے۔ اس زمانہ اہتزاز ہوائے نیچریت و الحاد مین اس قسم کے مسائل فرعیہ جزئیہ مین باہمی بحث و مناقشت ایسی ضروری نہین ہے جیسا کہ اصول مخالفہ اسلام (تناسخ۔ انکار نبوت۔ ابطال معجزات و خوارق) کی مدافعت مین مخالفین اسلام سے مکالمہ ضروری ہے۔ گذشتہ را صلوات و آیندہ را احتیاط۔ وہ آیندہ ہی اپنی قلم و طبع و وقت و زر کو اسلام کی اعانت مین مصروف کرین باہمی مشاجرات و مناقشات جزئیہ یک قلم ترک کر دین۔ ہم اپنے معزز و مکرم دوست حاجی شیخ احمد اللہ صاحب والد ماجد نوجوانان رحیم آبادی کی خدمت مین ناصحانہ التماس کرتے ہین۔ کہ آپ اپنے لائق اور ہونہار فرزندون اور اپنی خداداد دولت کو

اصول و امہات مسائل اسلام کی تائید و اشاعت مین متوجہ و مصروف کرین اور خدا کے اس احسان کا کہ اس نے ایسے لائق فرزند آپکو عطا کئے ہین اور مال کثیر مرحمت فرمایا ہے شکر یہ بجالاوین - وہ شکریہ اسی صورت سے ادا ہوتا ہے کہ آپ اسلام کو مدد پہنچائین - اور مسلمانون کی مذہبی قوت بڑہائین - نہ موجودہ خانہ جنگیون سے جن سے اسلام و مسلمانون کو ضعف حاصل ہوتا ہے -

یہ نصیحت ہم نوجوان نیاز کیش نہین کر سکتے ہم سمجھ کہین تو وہ کب سنتے ہین اس قسم کے مشاجرات انکے رسالہ کا مدار کار ہین - اور انہی جزئیہ مناقشات کی بدولت وہ اپنے اتباع مین پہلوان اور مرد میدان کہلاتے ہین - پہر وہ ہماری نصیحت سے ان جھگڑون کو جن کے سبب انہون نے جنگجو افراد قوم مین نام پایا ہے کب چہوڑ سکتے ہین - ہان اسقدر کہنے سے (وہ مانین خواہ نہ مانین) ہم رہ نہین سکتے اور اس کہنے کو ہم اپنا فرض اور اپنے ذمہ ایک واجبی حق سمجھتے ہین کہ ان مشاجرات و مباحثہ مین وہ جناب مولانا شیخنا و شیخ الکل حضرت سید محمد نذیر حسین صاحب محدث دہلوی کی جناب مین کوئی کلمہ موہم توہین و تنقیص قلم سے نہ نکالا کرین جیسے (۱) قائلین جواز بنا رعید گاہ کو بدعتی و مردانی کہنا - (دیکھو توضیح صفحہ) باوجودیکہ جناب شیخنا و شیخ الکل کا قائل جواز ہونا انکو معلوم ہے (دیکھو توضیح صفحہ ۳۰) یا جناب (۲) میان صاحب شیخنا و شیخ الکل کے حق مین یہ الفاظ تحریر کرنا کہ وہ بعض فتنہ پرانے خیالات کیطرف رجوع فرماتے ہین (دیکھو توضیح صفحہ ۴۰) جو اس کہنے کے برابر ہے کہ وہ بعض وقت اولڈ فیشن کے بن جاتے ہین جیسا کہ تجربہ کار لوگ قدیم علما کو کہا کرتے ہین - یا اس کہنے کے برابر ہے کہ وہ بے ضبط و غیر مستقیم الحال ہین کبھی بے تحقیق و غلط بات بھی کہدیا کرتے ہین - یا مسئلہ عیدگاہ مین جناب شیخنا کی مخالفت کے جواب مین یہ کہنا کہ "اگرچہ میانصاحب اس مسئلہ مین ہمارے

موافق نہین مگر اس زمانہ کے مجدد العلوم والدین و افضل المتاخرین (یعنے نواب صاحب مرحوم بھوپال) میرے موافق ہین" (دیکھو توشیح صفحہ ۳۷) جسمین جناب شیخنا کی صریح منقصت پائی جاتی ہے۔ نواب صاحب مرحوم و مغفور کے فضل و کمال سے کسی اہلحدیث کو انکار نہین ہے مگر جناب شیخنا کے مقابلہ مین انکو افضل المتاخرین کہنا بیشک شیخنا کی تنقیص کا موجب ہے۔

بجاے خود ایک شخص کی جسقدر تعریف کیجاے اس سے کسیکی تنقیص لازم نہین آتی۔ مگر جب کسی خاص شخص کے مقابلہ مین اسکی بزرگی بیان کیجاے تو اس سے اس شخص کی تنقیص کی فکاس کی سمجھ مین آتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم ایک نبی کے مقابلہ مین دوسرے نبی کی بزرگی بیان کرنے سے منع کیا ہے۔ چنانچہ بخاری اور صحیح مسلم وغیرہ مین آپکا یہہ ارشاد مروی ہے کہ انبیاء مین سے ایک کو دوسرے پر بزرگی مذدو اور خاصکر اپنی نسبت فرمایا ہے کہ مجھے یونس بن متی سے بہتر نکہو اور فرمایا مجھے موسے پر ترجیح مذدو اس ارشاد نبوی کی وجہ یہی ہے کہ بعد ابدیہ تعریف کرنے مین ممدوح کے مقابل کے تنقیص لازم آتی ہے۔ اور ایسی تعریف موجب تنقیص جائز نہین ہے چنانچہ امام نووی و کرمانی وغیرہ نے اسکے اوپر تصریح کی ہے۔

لا تفضلوا بین انبیاء اللہ
لا ینبغی لاحد ان یقول انا خیر من
لا تخیروا بین علی موسی

معناہ لا تفضلوا بعضا بحیث یلزم منہ نقص المفضول (کرمانی حاشیہ بخاری ص ۴۸۴ ج ۱)
فالثالث ان النبی انما ھو عن تفضیل یودی الی تنقیص المفضل (نووی شرح مسلم ص ۳۵۵ ج ۲)

نوجوان نبارسی اگرچہ اس کہنے کے مخالفت شیخنا کے جواب مین یون کہتے کہ اگرچہ جناب میان صاحب میرے موافق نہین ہین مگر ایک دوسرے اکبر

جماعت اہلحدیث یا بعض اور اکابر اہلحدیث میرے موافق بھی ہین یا اس سے بھی بڑھکر یون کہدیتے "لاریب ان شیخنا کبیر ولکن الحق اکبر منہ" یعنے بیشک جناب میان صاحب (جو اس مسئلہ مین میرے مخالف ہین) بڑے بزرگ اور ہمارے گروہ کے امام و سردار ہین ولیکن حق (جسکو مینے حق سمجھا ہے) ان سے بڑھکر بزرگ اور لائق اتباع ہے"۔ تو بنارسی کا مدعا بخوبی حاصل ہوجاتا اور جناب میانصاحب کی جناب مین کوئی کلمہ موہم تنقیص انکی قلم سے نہ نکلتا۔

نوجوان بنارسی کے اس قسم کے کلمات جملہ اشخاص اہلحدیث خصوصاً تلامذہ جناب شیخ الکل کے دلون پر (جو بنارسی کی محبت مین "حبک للشئ یعمی ویصم" کے مصداق نہین ہوا ہے زہر آلود خنجر یا اخگر (پارۂ آتش) کا کام کر رہے ہین۔ ہمارا گمان بلکہ یقین یہ ہے کہ رحیم آبادی نوجوانون اور انکے والد ماجد (جو عمر مین پیر ہین مگر ہمت اور حمیت حقمین نوجوان) کو ان ہی کلمات سے زیادہ اشتعال ہوا ہے شیخنا کے حقمین بنارسی کی قلم سے اس قسم کے الفاظ نہ نکلتے تو وہ اس کارزار کو اس حد تک نہ پہنچاتے۔ لہذا ہم اپنے نوجوان بنارسی سے امید رکھتے کہ وہ آیندہ ایسے کلمات متوہمہ سے قلم کو روکین گے۔ اور اس ناتوان پیر (جسکو اپنے رسالہ مین پیر مرد کا خطاب دیچکے ہین۔) کی نصیحت کو پس پشت نڈال دین گے اگر وہ اسم بامسمی ہین اور سعادت اسمی سے کچھ حصہ رکھتے ہین ونعم ماقیل۔

نصیحت گوش کن جانان کہ از جان دوست میدارند
جوانان سعادت مند پند پیر دانا را

ہمارے مضمون تقلید اور عمل بالحدیث کی نسبت بعض لوگون کی نافہمی

وکم من عائب قولا صحیحا وآفتہ من الفہم السقیم

اشاعت السنۃ نمبر ۱ جلد ۱۱ میں صفحہ (۳۱۴) پر ہمارا مضمون "مراسلت متعلق بعض مسائل تقلید و عمل بالحدیث" جسنے اس سوال کے جواب مین کہ بے علمون کے لئے ترک تقلید کیونکر متصور ہے" یہ لکھا تھا کہ "عوام اور بے علمون کے لئے ترک مطلق تقلید کا کوئی قائل نہین بجز م حافظ ابن حزم ظاہری جنکا قول جمہور علماے اسلام کے نزدیک مسلم نہین (دیکھو حجۃ اللہ البالغہ و عقد الجید حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہما وغیرہ) اور جو اس وقت کے بعض علمانے کہا ہے کہ عوام کا علماے کتاب و سنت کا حکم پوچھکر اسپر عمل کرنا تقلید نہین ہے بلکہ اتباع ہے یہ ایک اصطلاح یا لفظی نزاع ہے جسکو یہ اتباع کہتے ہین اسکا دوسرے علما تقلید نام رکھتے ہین۔ کیونکہ تقلید بے دلیل بات مان لینے کا نام ہے اور عامیون کے عمل و اتباع مین یہی امر وقوع مین آتا ہے۔ عامی کسی جو حکم کتاب و سنت کا علماے وقت سے معلوم ہوتا ہے۔ اسکو وہ یون ہی بے دلیل مان لیتا ہے جو عرفاً تقلید کہلاتی ہے۔ کسی عامی کو کوئی عالم اگر یہہ بھی کہدے کہ یہہ مسئلہ حدیث یا قرآن مین یون ہے۔ تب بھی وہ اسکے قول کو بے دلیل تسلیم کر لیتا ہے کیونکہ اس مسئلہ کی دلیل آیت یا حدیث کا علم اسکو حاصل نہین ہوتا۔ اور اگر کوئی عالم اسکو آیت قرآن یا حدیث سنا دے یا طوطے کی طرح یاد کرا دے تب بھی وہ وہ آیت یا حدیث کے معنی اور حدیث کی صحت تسلیم کرنے مین اس عالم کا مقلد کہلاتا ہے

کیونکہ وہ کسی دلیل سے یہہ نہین جانتا کہ آیت یا حدیث کے وہ معنے جو اس عالم نے اسکو بتائے ہین کیونکہ صحیح ہین - اور اس حدیث کی صحت کیونکر ثابت ہی لہذا اس کی یہہ تسلیم بلا دلیل تسلیم ہے جو تقلید کہلاتی ہی - گو اسکو کوئی تقلید نہ کہے اتباع نام رکہے - امام شوکانی علیہ الرحمتہ نے جو فرمایا ہے کہ تقلید کسی کی راے کی پیروی کا نام ہے - نہ اسکی روایت کی پیروی کا یہہ ہمارے اس بیان کا موید ہے نہ مخالف - کیونکہ جن امور مین عوام علما کی پیروی کرتے ہین انکا اکثر حصہ راے ہے - نہ روایت - روایت صرف وہ الفاظ حدیث ہین جو قال قال سے بیان کئے جاتے ہین - ان الفاظ کے معانی دقیق کا بیان کرنا راے سے ہوتا ہے انکی صحت وسقم کا اظہار راے سے جن کا اتباع راے کا اتباع ہے "

اس بیان بابرہان صداقت ترجمان پر ہمارے بعض دوستون نے (جو اپنی نافہمی کے سبب ہمپر بدگمان ہو رہے ہین اور اس بدگمانی کا اقرار و اظہار وہ اپنی معترضانہ تحریر* مین خود کر چکے ہین) یہہ اعتراض کیا ہے کہ یہہ بیان اشاعۃ السنتہ کی سابق تحریرات کے بالکل مخالف ہے - اور اسپر انہون نے تین شواہد کی شہادت کو پیش کیا ہے -

* اس تحریر مین پہلے اشاعۃ السنتہ کی اس کارروائی کی جو ممانعت استعمال لفظ وہابی کی نسبت اس سے ہوئی ہے اور اس کے مضمون متعلق احکام توریت و انجیل کی (خدا جانے کس غرض یا حکمت عملی سے) تحسین کی اور اسپر آفرین کہی ہے - اسکے بعد فرمایا ہی مولوی صاحب نے (خاکسار کو کہتے ہین) چند امور کے متعلق اس قسم کی تحریر فرمائی ہے کہ اعیان و اشخاص اہلحدیث کو کسیقدر سوء ظنی پیدا ہو گئی ہے - از انجملہ مسئلہ فضیلت شیخین ہے - اس مسئلہ کی نسبت ایڈیٹر صاحب نے اپنے پرچہ کے چند نمبرون مین برخلاف

شاہد اول۔ اشاعۃ السنۃ نمبر ۱۲ ج ۱ مین (جو واقعہ مین ضمیمہ اشاعۃ السنۃ ہے نہ اصل اشاعۃ السنۃ) بصفحہ ۸۹ کہا ہے۔ ظاہری معنے قرآن و حدیث پر عمل کرنا اجتہاد نہین جو مجتہدون کا کام ہے اور نہ یہہ تقلید ہے جو بلا دلیل شرعی کسیکی بات مان لینے کا نام ہے۔ بلکہ یہہ ایک قسم کا استدلال ہے کہ ہر شخص جو لغت عرب سے واقف ہو یا کسی دوسری زبان کے ذریعہ سے قرآن حدیث کے معنے و مطلب پر مطلع ہو سکے یہہ استدلال کر سکتا ہے پہر وہ اس عمل مین نہ مجتہد کہلاتا ہے نہ مقلد"

اس عبارت ضمیمہ اشاعۃ السنۃ کو نقل کرنے کے بعد آپ فرماتے ہین کہ اس عبارت مین صاف طور پر مذکور ہے کہ عامی جو کہ عربیت سے واقف نہین اور دوسرے کے ذریعہ سے حدیث کے مضمون پر مطلع ہو کر عمل کرے تو وہ مقلد نہین کہلاتا بلکہ عامل بالحدیث و تبع سنت سے نامزد ہوتا ہے"

شاہد دوم۔ اشاعۃ السنۃ نمبر ۵ جلد ۱ مین کتب فقہ کی نسبت کہا ہے کہ ان مین کوئی کتاب ایسی نہین ہے جسمین صحت ماخذ و متمسک کا التزام ہو اور مومن متبع سنت کو بلا تحقیق اسپر عمل کرنا جائز ہو اور فتوی دینا مباح ہو کوئی ایسی کتاب بتاوے تو اس عاجز سے فی کتاب سو روپیہ انعام پاوے۔ اب مولوی صاحب ایسی بات نہین کہتے ان کے مضامین سابقہ و حال مین یون بعید ہے"

شاہد سوم۔ اشاعۃ السنۃ نمبر ۱۱ جلد ۱۱ مین قول امام شوکانی کی تاویل مین جو کہا ہے کہ "جن امور مین عوام علما کی پیروی کرتے ہین انکا اکثر حصہ راے ہے نہ روایت

احادیث صحیحہ و آثار قویہ و تحقیقات متقدمہ کے خامہ فرمائی کی ہے۔ ایسے ہی مسئلہ ملازمت کفار مین جو کچہہ ایڈیٹر صاحب نے تحریر فرمایا ہے اور زور لگا کر ملازمت منصفی وغیرہ کو جائز کر دیا ہے یہہ بہی افسوس کا باعث ہوا"

روایت صرف الفاظ حدیث ہین ان الفاظ کے معانی دقیقہ کا بیان کرنا راے سے ہوتا ہے" یہہ ایڈیٹر صاحب کی تحریرات سابقہ کے بالکل خلاف ہے۔ اگر اسمین معانی سے وہ معانی مراد ہین جو الفاظ عبارت سے پیدا ہون۔ بعض معانی جو غور فکر کے بعد معلوم ہوتے ہین ان مین یہی بات نہین ہے کہ صرف راے و قیاس سے پیدا ہون بلکہ الفاظ و عبارات ہی سے مستفاد ہوتے ہین۔ لیکن بوجہ اشتراک یا اجمال یا اختصار یا دیگر وجوہ کے تامل و تدبر کے بعد منکشف ہوتی ہین"۔

اس اعتراض اور دعوے تخالف اور اسپر اقامت شہادت مین ہمارے بدگمان دوست نے اسی بدگمانی سے کام لیا ہے اپنے علم کو (جسکا وہ اخبارون مین بارہا اشتہار دے چکے ہین) اور فہم کو (جو علم کے لئے ایک لازمی شرط ہے یہ نہو تو وہ کان لم یکن ہے اس کے پاس بہی پہٹکنے نہین دیا نہ اشاعۃ السنۃ کی عبارت کا مطلب سمجہا ہے نہ اپنے اعتراض و کلام کا۔

الحق انکی بدگمانی انکی ذاتی غرض ہوکر فہم مطلب اشاعۃ السنۃ اور اپنی کلام سے انکے لئے سخت حجاب ہوگئی۔ اور جو اس بدگمانی سے ان کے دل مین ناراضی پیدا ہو رہی ہے وہ اشاعۃ السنۃ کے صواب کو انکی نگاہ مین عیب نما بن گئی ہے۔ اور وہ بات صادق آئی جو اشعار ذیل مین بیان ہوئی ہے

چو غرض آمد ہنر پوشیدہ باشد صد حجاب از دل بسوئے دیدہ شد

فعین الرضاء من کل عیب کلیلۃ ولکن عین السخط تبدو المساویا

ہمارے اس دعوے پر کہ معترض نے ہماری عبارت اور اپنے اعتراض کے مطلب کو نہین سمجہا انہین کے شواہد ثلثہ شاہد عدل ہین۔ لہذا اسکے ثبوت مین انہی شواہد کی شہادت سے کام لیا جاتا ہے اور خارجی دلائل سے تعرض نہین کیا جاتا +

نہ بنتا اور نہ کسی گناہ کا ارتکاب کرکے گنہگار کہلاتا۔ خدا تعالےٰ نے اسکو اختیار دیا تو اس اختیار کے ذریعہ سے اُس نے گناہ کا ارتکاب کیا پھر اس فعل میں مجبور و معذور کیوں نہیں سمجھا جاتا۔

اسکا جواب یہ ہے کہ وہ اختیار ارتکاب گناہ کے لئے ایسا متعین و مقرر نہ تھا کہ اسکے ذریعہ سے بجز گناہ کوئی اطاعت کا کام نہ کیا جاسکتا تھا بلکہ اسکو گناہ اور اطاعت دونو سے مساوی نسبت اور تعلق تھا۔ پھر انسان نے اس سے ایک گناہ کا کام لیا اطاعت کے کام میں اُسکو نہ لگایا۔ تو وہ اِس میں معذور و مجبور کیونکر ہو سکتا ہے۔

اسکی نظیر ایک ملازم کا تنخواہی مال ہے جسکو اسکے آقا نے تجارت کے لئے ملازم کے سپرد کیا تھا۔ اس مال کا تجارت میں صرف کرنا بھی ممکن تھا اور اسکو دریا میں پھینک دینا بھی ممکن۔ وہ ملازم اِس مال کو دریا میں پھینکنے سے اور اسپر یہ عذر کرنے سے کہ آقا نے مجھکو مال دیا تو میں نے دریا میں پھینک دیا۔ وہ مجھے مال نہ دیتا تو میں ایسا نہ کرتا۔ تو اسکا یہ عذر مسموع نہ ہوگا اور وہ اس مال پھینکنے میں مجبور نہ سمجھا جاویگا۔

اسپر اگر کوئی یہہ سوال[۳] کرے کہ خدا تعالیٰ کے علم و تقدیر و ارادہ میں ایک شخص سے گناہ کا صدور و وقوع مقرر و متعین ہے تو پھر اسکا اس اختیار خداداد کے ذریعہ سے اس گناہ سے بچنا اور اطاعت کرنا ممکن نہیں ہے لہذا وہ مال تجارت کو دریا میں پھینکنے کے (جس سے بچ جانا ممکن ہے) مانند نہیں ہو سکتا۔ و بناءً علیہ مال کو دریا میں پھینکنے میں وہ ملازم مجبور نہیں سمجھا جاتا۔ اس گناہ کے وقوع میں بندہ ضرور مجبور سمجھا جائیگا۔

تو اسکا جواب یہہ ہے کہ بیشک کسی فعل کے وقوع (اسکے واقع ہونے اور وجود میں آجانے) کے بعد ہم اسکے فاعل کو مجبور قرار دیسکتے ہیں اور یہہ کہہ سکتے ہیں کہ خدا کے علم و تقدیر و ارادہ میں اسکا وقوع مقرر تھا اِسلئے اسکا وقوع ہوا۔ اور اس کا خلاف (عدم وقوع) خارج از امکان و اختیار فاعل مختار تھا۔ ولیکن قبل از وقوع عین اوقوع

آپکے شاہد اول کے اس نافہمی پر شہادت

عبارت ضمیمہ اشاعۃ السنۃ نمبر ۱۲ جلد ۱ صفحہ ۸۹ جو آپکے دعوی تخالف کی پہلی دلیل ہے اسکا صاف اور صریح یہہ مطلب ہے کہ عامی لغت عرب سے ناواقف دوسرے شخص سے کسی حدیث کے معنے سمجھکر اسپر عمل کرے تو وہ اس عمل مین مقلد نہین کہلاتا۔ بلکہ عامل و متبع کہلانے کا مستحق ہے یہی مطلب اس عبارت کا آپنے اور الفاظ مین ادا کیا ہے (گو ان الفاظ کے معانی تک آپکا خیال نہین پہنچا) چنانچہ بعد نقل عبارت مذکور آپنے فرمایا ہے کہ "اس عبارت مین صاف طور پر مذکور ہے کہ عامی جو کہ عربیت سے واقف نہین اور دوسرے کے ذریعہ سے حدیث کے مضمون پر مطلع ہوکر عمل کرے تو وہ مقلد نہین کہلاتا۔ بلکہ عامل بالحدیث و متبع سنت سے نامزد ہوتا ہے"

اور اس مطلب و مدعا سے اب بہی ہمکو انکار نہین ہے۔ اور نہ ہماری عبارت اشاعۃ السنۃ نمبر ۱۰ جلد ۱۱ صفحہ ۳۱۴ مین اسکے خلاف پر تصریح یا اشارہ پایا جاتا ہے اسمین یہہ نہین کہا گیا۔ اور نہ اسکیطرف کوئی اشارہ پایا گیا ہے کہ عامی لغت عرب سے ناواقف دوسرے شخص کے سمجہانے سے کسی حدیث کے معنے سمجھکر اسپر عمل کرے تو وہ اس عمل مین مقلد کہلاتا ہے جس سے یہہ عبارت۔ عبارت سابق ضمیمہ نمبر ۱۲ ج ۱ کے مخالف ہو سکے۔

اس مین تو صرف یہہ کہا گیا ہے کہ عامی بے علم و ناواقف کسی حدیث کے معنے کسی عالم سے سمجھکر تسلیم کرلے یا اسکی صحت کو اسکی بتانے سے مان لے تو وہ اس حدیث کے معنے سمجھنے مین اور اسکی صحت کو تسلیم کرنے مین اس عالم کا مقلد ہوتا ہے اور اس مضمون کو مضمون عبارت سابق ضمیمہ نمبر ۱۲ ج ۱ سے ہرگز تخالف نہین ہے وہان عامی کو عمل مین غیر مقلد کہا گیا ہے۔ یہان علم مین (یعنے حدیث کی معنے سمجھنے اور اسکو صحیح جاننے مین) مقلد قرار دیا گیا ہے۔ وہان عامی کے علم سے

تعرض نہین ہوا اور اسکی نفی سے اسکا بغیر تقلید ہونا کہان سے ثابت ہوا۔ یہان اسکے عمل پر کوئی حکم نہین لگایا گیا اور عمل کی نفی سے اسکا متعبد نہین ٹہرایا گیا۔

اور یہ نفی (نمبر ۱ جلد ۱۱ صفحہ ۱۰) اور فضل الٰہی کے بھی مخالف نہین ہے۔ آپ تو ماشاء اللہ انہماری فاضل مین کوئی احمق سے احمق اور ابلد سے ابلد بھی اس مضمون کو خلاف واقع نہین کہہ سکتا۔ اور یہہ تجویز نہین کرسکتا کہ عامی جاہل لغت عربیہ سے ناواقف کسی عالم سے کسی حدیث کے معنے سنکر یا دلیل اسکو صحیح مان لے اور اس حدیث کی صحت بھی اسی سے سنکر سے تسلیم کرلے تو وہ اس حدیث کے معنے سمجھنے اور اس صحت کو تسلیم کرنے مین اس عالم کا مقلد نہین ہے بلکہ اس تسلیم معنی و صحت حدیث مین محقق یا مجتہد کہلانے کا مستحق ہے یا صرف اس علم و تسلیم سے وہ عالم و متبع حدیث کہا سکتا ہے۔

ہمارے دوست خدا آپکا حجاب بدگمانی دور کرکے آپکو فہم معانی کا حصہ نصیب کرے۔ جیسا کہ آپ کو بیشتر علم الفاظ عطا فرما چکا ہے۔ فہم یا علم معنی حدیث اپنی تحقیق سے ہو خواہ دوسرے کی تقلید سے (یا یون کہو کہ پیروی سے اگر لفظ تقلید سے ذرا کوسے آؤ چیست) اور عمل بالحدیث اور چیز ہے۔ فہم یا علم ایک دل یا دماغ کی صفت ہے۔ اور عمل یا تبلیغ اسکا نتیجہ ہے جو خارجا جوارح کی صفت ہے۔ اور ان ہی کے ذریعہ سے وقوع مین آتا ہے۔ تہذا کسی حدیث کے صرف معنے سمجھنے سے (اپنے فہم سے ہو خواہ تقلید یا اتباع غیر سے) کوئی شخص عامل و متبع حدیث نہین کہلاتا۔ اور نہ کسی حدیث پر صرف عمل کرنے سے وہ اس حدیث کے معنے سمجھنے اور اسکو صحیح جاننے مین محقق یا فہیم کہلا سکتا ہے جبتک کہ وہ اپنے ذاتی علم سے اسکے معنے پر مطلع نہ ہو اور ذاتی تحقیق سے اس حدیث کی تصحیح نہ کرسکے۔

آپنے ہمارے ان الفاظ کا کہ عامی حدیث کے معنے سمجھنے مین اور

حدیث کی صحت تسلیم کرنیمین عالم کا مقلد کہلاتا ہے مطلب سمجھا ہے اور نہ اپنے ان الفاظ کا جو ہماری کلام سابق کی تفسیر و توضیح مین آپنے فرمائی ہین کہ "عامی حدیث کے مضمون پر عمل کرے تو وہ مقلد نہین کہلاتا" مطلب سو یکسان کو قلم سے نکالا ہے۔ یا بالجملہ جو کچھ آپنے دلیل اول مین اشاعۃ السنۃ سے نقل کیا یا از خود کہا ہے وہ صرف نافہمی کا نتیجہ ہے۔ ہمنے ناواقف عامی کو جو کسی عالم سے حدیث کے معنے دریافت کرکے حدیث پر عمل کرے۔ اس عمل مین مقلد نہین کہا اور مضمون مفید نمبر ۱۲ ج ۱ کا مطلق خلاف نہین کیا۔ صرف حدیث کے معنے سمجھنے اور اسکو صحیح تسلیم کرنے مین ایک مقلد قرار دیا ہے۔

آپکے شاہد دوم کی اس نافہمی پر شہادت

اپکا دوسرا شاہد۔ پہلے شاہد سے بڑھکر آپکی نافہمی پر صریح شہادت دے رہا ہے اور یہہ بتا رہا ہے کہ آپ اپنی کلام کا مطلب بھی نہین سمجھتے۔ دوسرے کی کلام کا مطلب سمجھا کجا۔ ہمنے رسالہ نمبر ۱۱ جلد ۱۱ صفحہ ۳۰۶ مین یہہ کہا تھا کہ "ایڈیٹر اشاعۃ السنۃ اس سے نو برس پہلے صیحات مین یہی خیالات ظاہر کر چکا ہے۔ نو برس کیا زمانہ تالیف معیار صحیح البخاری مین اسکے یہی خیالات تھے (یعنے جو مسئلہ تقلید مین اس نے اب رسالہ نمبر ۱۱ جلد ۱۱ مین ظاہر کئے ہین)" اسکے مقابلہ مین آپنے دعوی تو یہہ کیا ہے کہ نو برس کیا زمانہ تالیف پر جو ہمارا سابقہ والا حقہ کے مضامین مین بون بعید ہے" اور اسپر طرہ یہ کہ شتے نمونہ از خروارے یہہ شاہد سوم پیش کیا ہے کہ "صاحب اشاعۃ السنۃ جو کچھ نمبر ۱۲ ج ۱ مین کہہ چکا ہے وہ اب نہین کہتا" یعنی اس قسم کی بات سے آپ ساکت و خاموش ہے اور نہ یہ سوچا کہ منہ سے ہم لفظ "مضامین" نکال چکے ہین اور ان ہی "مضامین" مین تخالف و بون بعید ثابت کرنے کے مدعی ہین اور اسپر دلیل پیش کرتے ہین کہ اب صاحب اشاعۃ السنۃ مضمون سابق رسالہ نمبر ۱۲ جلد ۱

سے ساکت ہو رہا ہے - کیا چپ رہنا اور کچہہ نہ بولنا بہی مضمون کہلاتا ہی؟ ہرگز نہین ہی۔
اس سے صاف ثابت ہی کہ جو لفظ آپ منہہ سے نکالتے ہین اسکے مطلب سے کچہہ مطلب نہین
رکہتے اپنے الفاظ کا مطلب سمجہنا بہی نصیبہ اعدا خیال کرتے ہین۔

ہمارے نزدیک کوئی عاقل معنے لفظ "مضمون" سے واقف سکوت کو
مضمون نہین کہہ سکتا - اور اگر سکوت کو مضمون ہی فرض کر لیا جاوے تو پہر
اس سکوت کو سابق تصریح و بیان کے مخالف نہین کہا جا سکتا - یہہ ہو تو اس
مخالفت کے الزام سے کوئی فرد بشر بلکہ خود خالق البشر خدا اجل و اکبر اور اسکے
رسول اطہر بچ نہین سکتے سب لوگون نے اپنی تصانیف مین اور خدا اور رسول
نے اپنی کلام مین ایسی باتین فرما دی ہین جو دوبارہ نہین فرمائین اور انسی سکوت
و خاموشی اختیار کی ہے (آپ کو ایسی باتون سے انکار ہوگا تو قرآن حدیث سے
ہم ایسی باتین بہت سی نکال دین گے -) پہر اس سکوت خلائق اور خالق کو کوئی
بیان سابق کا مخالف قرار نہین دیتا - آپکے نزدیک وہ سب اپنے بیان سابق کے مخالف
ہین اور اس الزام مخالفت کے محل ہین تو ہم بہی سہی "ولی فی ہؤلاء اسوۃ حسنۃ"
ہمکو ان ہی کی پیروی اچہی ہے -

آپکے شاہد سوم کی اس نافہمی پر شہادت

آپکا شاہد سوم شاہد اول و دوم سے بڑہکر آپ کی نافہمی پر صریح شہادت دیرہا ہے
اس مین جو لفظ راے ہماری کلام سے آپنے نقل کیا ہے اور اپنی کلام مین اسکو
استعمال فرمایا ہے - اس کے معنے قیاس سمجہے ہین اور جو بات ظاہر و مجمل
و مشترک کی تاویل سے بعد تامل و تدبر منکشف ہو اسکو راے سے خارج سمجہکر ہمپر
یہہ الزام قائم کیا ہے کہ جو بات الفاظ و عبارات سے بوجوہ مذکورہ بعد تامل و تدبر
معلوم ہو [illegible] بہی کہنا تمہارے تحریرات سابقہ کے بالکل مخالف [illegible]

جس سے صاف ثابت ہے کہ آپ۔ رائے۔ مشترک۔ مجمل۔ مفسر۔ ظاہر۔ مؤول۔ و تامل و تدبر۔ کے معنے سے بالکل ناآشنا ہیں اور اس حیثیت و بضاعت پر اساتذہ اہلسنت کے (جو معمول و معقول کا ایک موجزن دریا ہے۔) مقابلہ کے لئے وقتاً فوقتاً کھڑے ہو جاتے ہیں۔

جس شخص نے بھولے سے یا اتفاقاً یا علم اصول کے کچھ سے گذر گیا ہو گا وہ بھی رائے کو قیاس سے مخصوص نہ سمجھیگا اور نہ یہہ بات منہہ سے نکالیگا کہ ظاہر یا مشترک کی تاویل میں رائے کو دخل نہیں ہے اور جو بات الفاظ و عبارات قرآن و حدیث سے ثابت ہو خواہ کیسی ہی تامل و تدبر کا اسمیں دخل ہو وہ رائے پر مبنی نہیں ہے اس امر کی تصدیق ناظرین کو ہمارے ضمیمجات نمبر ۱۱ و ۱۲ جلد ۳ کے ملاحظہ سے بخوبی ہو سکتی ہے۔ اسمقام میں اسکی تصدیق کے لئے ایک دو چھوٹی سی کتب اصول کی عبارات نقل کیجاتی ہیں۔ حسامی میں ہے مشترک کا یہہ حکم ہے کہ اس میں تامل کریں تاکہ اسکے بعض معانی کو بعض پر ترجیح معلوم ہو۔ مأول معانی مشترک سے اس معنے کا نام ہے جسکو غالب رائے سے ترجیح حاصل ہو۔

وحکمه (ای المشترک) التوقف فیه لیشترط التامل لیترجح بعض وجوهه المأول وهو یترجح من المشترک بعض وجوهه بغالب الرای (حسامی ص۴۰)

شرح معنی میں ہے کہ مأول صرف مشترک کے بعض معانی مرجحہ کا نام نہیں ہے۔ بلکہ مجمل و مشترک و خفی کے معنے کسی ظنی دلیل سے راجح معلوم ہوں تو وہی مأول کہلاتے ہیں۔ اور نیز جیسے مأول اس معنے کو کہا جاتا ہے جو رائے سے مرجح ہوں ایسا ہی ان معنوں کو کہا جاتا ہے جو جزو واحد

اعلم ان کون من المشترک لیس بلازم بل اذا صار المراد معلوما عند السامع بحسب الظاهر بدلیل غیر مقطوع به من المجمل والمشکل والخفی فمأول ایضا × × × ×

وایضا کما یطلق المأول علی ما یترجح بغیر وجوہ بالرأی یطلق علی ما یترجح ذلک بخبر الواحد (شرح مغنی)	راجح معلوم ہوں۔ ان عبارات کو ناظرین ملاحظہ فرما کر یقین کریں گے کہ معترض نے اپنے

الفاظ کے معانی کو نہیں سمجھا۔ اور بے سوچے بن سمجھے پیرو مخالفت بیان سابق کا الزام قائم کر کے اسپر شاہد سوم کی شہادت کو پیش کر دیا ہے۔ آور حق وہی بات ہوتی ہے جو ہمنے امام شوکانی کی کلام سے ثابت کیا ہے کہ الفاظ حدیث کے معانی و تفسیر کا بیان کرنا رائے سے ہوتا ہے۔ اور ان معنی کے تسلیم کرنے میں علما کی پیروی تقلید ہے۔ نہ تحقیق و ترک تقلید۔

یہہ آپکے شواہد ثلثہ کی آپ کی نافہمی پر شہادت ہے۔ جس سے یہہ امر صاف ثابت ہوتا ہے کہ آپنے ہمارے مضمون تقلید و عمل بالحدیث کو مطلق نہیں سمجھا۔ اور اسپر جو مخالف بیان سابق کا اعتراض و الزام قایم کیا ہے وہ صرف آپکی نافہمی کا نتیجہ ہے اس میں علم فہم و راستی و درستی کا کچھہ دخل نہیں ہے۔ اب ہم آپ کی اس بدگمانی کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو عبارت منقولہ حاشیہ صفحہ ۱۰۰ میں آپنے ظاہر کی ہے

میرے دوست! بیان مسئلہ **فضیلت شیخین** میں ہمنے نہ کسی حدیث صحیح کا خلاف کیا ہے نہ کسی اثر قوی کا نہ مذاہب متقدمین کا۔ آپنے جو کچھہ اپنی تحریرات میں اس مضمون کی مخالفت میں کہا ہے وہ بھی محض آپ کی نافہمی کا نتیجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمنے ان تحریرات کے جواب سے تعرض نہیں کیا اور ان کو لائق خطاب نہیں سمجھا۔ آپ اپنی کلام کو نہیں سمجھتے تو شاعۃ السنۃ کے دقیق مباحث اور لطیف دلائل کیونکر سمجھہ سکتے ہیں اور اس صورت میں آپسے ہم کیونکر خطاب کریں۔

ملازمت منصفی کا جواز مطلق جو آپنے ہمارے مضمون ملازمت سے نکالا ہے وہ بھی آپکی سوءفہمی کا نتیجہ ہے ہمنے منصفی کو جائز مطلق ہرگز نہیں کہا ہے

مختلف حصص وارکان پر جواز وعدم جواز دونو پر اس مضمون مین تصریح موجود ہے
آپ کو۔ ہماری کلام سمجھ مین نہین آتے۔ تو پہر آپ دخل در معقولات کو مرتکب
کیون ہوتے ہین اور اپنے اور ہمارے اوقات کا خون کیون کرتے کرا تے ہین آپ پہلے ہماری کلام
کا مطلب ہم سے یا کسی اور اہل علم سے سمجھ لیا کرین۔ پہر اسپر کچھ کہنا ہو سو کہا کرین۔
ثبت العرش ثم انقش۔ پہلے چہت بنالین۔ پہر اسپر نقش ونگار کا ارادہ کرین
اور آپ کے حق مین بہتر اور اسلم تو یہی بات ہے کہ آپ ہماری کلام کو دیکھا ہی نکرین
اور نہ اسپر اظہار راے کے درپے ہو جایا کرین ہمارا کلام آپکی سمجھ مین نہین آتا اسمین
آپکے فہم کا قصور نہ سہی وہ کلام ہی ایسا ناقص ہے کہ وہ آپکے سمجھنے کے لائق نہین
ہے۔ والسلام آخر الکلام۔

خراسانی عربی
اور
اسکے مستور حمایتی

صائب دو چیز می شکند قدر شعر را — تعریف ناشناس و سکوت قدر شناس

اشاعۃ السنۃ نمبر ۱۲ جلد ۱۰ مین بصفحہ ۳۶۶ وغیرہ خراسانی عربی کی تمثیل اور اسکے
خراسانی (یعنے غلط) ہونیکی تفصیل مین ہمنے چند رسائل کے بعض الفاظ وعبارات نقل کرکے
انکا خراسانی ہونا ثابت کیا تہا جس سے ہمارا مقصود اس امر کا اظہار تہا کہ ان الفاظ و
عبارات کا راقم اور ان رسائل کا منصف عالم اور علوم عربیہ سے واقف نہین ہے
لہذا قرآن وحدیث کے باریک مسائل کو جو عربی جاننے پر موقوف ہو وہ سمجھ نہین
سکتا۔ اور ان مسائل مین اسکا فہم وقول لائق اتباع نہین ہے۔ عوام جو اسکو نام کے
سبب مولوی وعالم سمجھتے ہین ان مسائل مین اسکی پیروی نکرین جب تک کہ علماء وقت

سے انکی صحت وسقم دریافت نکرین۔ اور اشاعۃ السنۃ کے مضامین دقیقہ کا سمجھنا تو بہت سے علوم اصول وغیرہ (جو عربی زبان مین مدون ہین) کے جاننے پر موقوف ہے لہذا ان مضامین کی نسبت اسکی نکتہ چینی کو محض بے خبری کا نتیجہ خیال کرین۔

جب مضمون نمبر ۱۲ جلد ۱۰ کا شیوع ہوا تب ان رسائل کے مولف کی ناواقفی کا حال بہت لوگون پر ظاہر ہوا۔ اور انہون نے تحریراً و تقریراً اس امر کا اظہار کیا۔

یہہ امر ایک مستور جماعت کو (جو اشاعۃ السنۃ سے ایک پولٹیکل وجہ سے عناد رکہتے ہین اور اسمین وہ لوگ بہی داخل معلوم ہوتے ہین جنکی ایک چوری ہم نمبر ۸ جلد ۱۱ مین بصفحہ ۲۲۴ زیر عنوان "وہ چور پکڑا" ظاہر کر چکے ہین۔) شاق گذرا ہے تو اس جماعت نے ان الفاظ و عبارات خراسانی عربی کو صحیح عربی بنانے اور ان کے راقم کی علمیت ثابت کرنے کو اشاعۃ السنۃ کی مخالفت کا ایک عمدہ ذریعہ خیال کیا۔ اور اس کے مضمون نمبر ۱۲ جلد ۱۰ کے جواب مین ایک رسالہ لکہا جسکا نام "ازالۃ الاوہام عن بعض الاعلام" رکہا جسکا صحیح مطلب بجز اسکے کچھ نہین بن سکتا کہ ان کے مولوی سے خراسانی عربی بنانے مین جو اوہام کی پیروی ہوئی ہے وہ اسکو دور کرتے ہین۔ اور اس خراسانی عبارت کو وہ کہینچ تان کر مرہم پٹی لگا کر عربی فصیح بناتے ہین۔

اس رسالہ کو ہمنے دیکہا اور اسکی تاویلات و تسویلات کو بمقابلہ اشاعۃ السنۃ ملاحظہ کیا تو ہمکو یہہ شعر یاد آیا۔

"اذا اتتک مذمتی من ناقص* فہی الشہادۃ لی بانی کامل"

اور اپنے مضمون تغلیط خراسانی عربی کی صحت کا یقین ہو گیا۔ ہم اسی رسالہ سے اپنے دعوی و بیان کی صحت ثابت کر سکتے ہین۔ اور جو ہمارے بیان کا خلاف اس مین ظاہر کیا گیا

---

* ترجمہ کسی ناقص سے تجھے میری مذمت پہنچے تو وہ میری کمال پر شہادت ہے۔

ہے اسکا جواب اُسی سے نکال سکتے ہین ولیکن ہم اس ستودہ جماعت کو مخاطب بنانا نہین چاہتے اور نہ اس کے رسالہ کے کسی بات کا جواب دینا پسند کرتے ہین جب تک وہ نقاب اُٹھاکر مرد میدان نہ بنین اور اپنا لائق خطاب ہونا ثابت نکرین۔

جب وہ ثابت کردین گے کہ وہ صاحب تہذیب اہل علم ہین اور ان لوگون مین سے نہین ہین۔ جن کی چوری ہم ثابت کرچکے ہین تب ہی ہم اس رسالہ کے جملہ مطالب و اقوال سے تعرض نکرین گے اور بحث فضول قال اقول مین ہرگز نہ پڑین گے۔ ولیس ذالک علی اللہ بعزیز والحمد للہ علی ذالک لربہ الخلق بلکہ اس کی تین چار مثالون سے جن کو وہ اغلاط خراسانی عربی کی تصحیح پر قوی دلیل سمجھتے ہین اور بناء علیہ خراسانی عربی کو عرب عرباء قدیم فصحا کا مانند ثابت کرتے ہین ہم ظاہر کرینگے کہ ان دلائل سے خراسانی عربی کی تصحیح نہین ہوسکتی اور خراسانی عربی عرب عرباء اور اشعار اور اقوال قدیم شعراء فصحا کی مانند نہین ہوسکتی اگر ان دلایل سے خراسانی عربی کی تصحیح ہوسکی تو ہر عامی عرب عرباء کے موافق بن جاویگا اور تو بھی اسکا اقوام ازام غلطی الاعلم عربیۃ ماداقی سے ہرگز بری نہین ہوسکتا ایسی فصیح عربی الگریبی عالم کہلانیکا مستحق نہین ہوگا۔

سردست ہم یہہ ظاہر کرنا چاہتے ہین کہ جو کچھ اس ستودہ جماعت نے خراسانی عربی کی تاویلات و توجیہات مین کہا ہے وہ ان کے بیان سے پہلے بلکہ اپنے مضمون نمبر ۱۲ جلد ۱۱ کی اشاعت سے پہلے ہمکو معلوم تھا۔ ہم اُن تاویلات کو لائق محض سمجھکر اور اُن توجیہات کو تصحیح خراسانی عربی کے لئے ناکافی جانکر مضمون نمبر ۱ جلد ۱۱ کو شائع کیا ہے اس مضمون کی اشاعت ناواقفی پر مبنی نہین ہے۔

اس اظہار کی وجہ یہہ ہے کہ ہمارے گروہ کے بعض عوام جو لوگون مین خواص کہلاتے ہین اور وہ اردو فارسی جاننے کے سبب واعظ و مولوی بنے ہوئے ہین اس رسالہ مین بحوالہ کافیہ و شرح ملا و شافیہ رضی و حریری و حماسہ و تبنی کے حوالے و نام دیکھکر کہتے سنے گئے ہین کہ اشاعۃ السنۃ مین جو خراسانی عربی پر نکتہ چینی ہوئی ہے وہ

ان کتابوں کے مسائل سے ناواقفی پر مبنی تھی۔ اور خراسانی عربی واقعی عربی ہے۔ ان لوگوں کی تغلیط خیال ورد متصال کی غرض سے ہمنے اس امر کا اظہار چاہا ہے کہ تصحیح اغلاط خراسانی عربی کے لئے جو تاویلات رکیک اور تسویلات سخیفہ اس ستور جماعت نے پیش کئے ہین اُنکا ہمکو نہ صرف ذاتی علم تہا بلکہ ہمارے بعض مخالفین و موافقین نے بہی ان تاویلات کو ہمارے سامہنے پیش کر دیا ہے اُنکو لائق التفات نہ سمجہکر اور اپنی نکتہ چینی کو خوف ہوکر شائع کر دیا تہا۔

اس اجمال کی تفصیل (جو اس دعوے پر ایک روشن دلیل ہے) یہہ ہے کہ اغلاط خراسانی عربی کی فہرست ہم لکہکر اُسکا غلط ہونا ثابت کر چکے تو ہمکو ان تاویلات کا جواب بڑے زور و شور کے ساتہ ہمارے مقابلہ مین پیش ہوئی ہین کہٹکا ہوا اور یہہ خیال آیا کہ تاویل ایک ایسی وسیع حجر ہے کہ اُس سے غلط سے غلط کلام بہی صحیح ہو سکتا ہے اور صحیح ترین کلام (اگر اُس مین بال تاویل کو دخل دیا جاے) غلط ہو سکتا ہے۔ لہذا ان اغلاط کی اشاعت سے پہلے یہہ دیکہہ لینا ضروری ہے کہ ان اغلاط کی نسبت اور علماء موافقین و مخالفین کی خصوصاً جو خراسانی عربی کے راقم سے حسن ظن رکہتے ہین اور ہماری کلام کے مخالفت کے درپے رہتے ہین بیکبارگی سے ہے۔ اور ہماری نکتہ چینی کی نسبت اُنکا کیسا خیال ہے۔ اس خیال سے پہلے ہمنے ان اغلاط اور اپنی نکتہ چینی کو موافقین کے پاس بہیجا اُنہون نے ہماری نکتہ چینی سے اتفاق ظاہر کیا تو پہر ہمنے اُن کو ان لوگون کے پاس بہیجا جو ہماری مخالفت کو اپنا فرض سمجہتے تہے اور جہان تک گنجایش ہو وہ ہم پر تحریراً اعتراض کرنے سے نہین چوکتے اور راقم خراسانی عربی سے گو حسن ظن نہین رکہتے مگر وہ اُن سے کہہ کدورت و بدظنی بہی نہین رکہتے۔ انہون نے بہی ہماری نکتہ چینی سے اتفاق ظاہر فرمایا اور جہان کہین اختلاف ظاہر کیا وہان اسی قسم کی تاویلات

فعل (اس فعل کو واقع کرنے اور وجود میں لانے) کے وقت یا اس سے پیشتر اسکے فاعل کو ہم مجبور نہیں ٹھہرا سکتے۔ اور یہہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ فعل خدا تعالیٰ کے علم و تقدیر و ارادہ میں مقرر ہے اسلئے فاعل کا اقدام ضرور ہوگا یا ہونے لگا ہے جس سے اسکا بچنا ممکن نہیں ہے کیونکہ وقوع فعل سے پہلے اس فعل کے متعلق خدا کے علم و تقدیر و خلق کا کسیکو علم ہوتا ہے نہ فاعل سے اس فعل کے ایقاع کا یقین۔

اس آن ایقاع میں فاعل صرف اپنے کسب و اختیار و ارادہ سے کام لیتا ہے۔ اپنے علم و خیال میں وہ علم و تقدیر و ارادہ الٰہی کا اتباع نہیں کرتا۔ اور اسی وجہ سے اور اسی آن ایقاع کی نظر سے وہ شرعاً فعل مختار و کاسب گنہگار قرار دیا جاتا ہے جسکو وہ کسی وجہ سے رد نہیں کر سکتا۔ اور اپنے آپ کو مجبور و معذور نہیں بتا سکتا اور خدا تعالیٰ کے سامنے یہہ عذر پیش نہیں کر سکتا کہ فلان فعل کا وقوع تیرے خلق و تقدیر و ارادہ میں مقرر تھا اسلئے میں نے اسکو واقع کیا اور اس فعل کے ایقاع میں تیری تقدیر و ارادہ کا اتباع کیا۔

اسکی نظیر ایک بادشاہ اور اسکا ایک وزیر یا امیر ہے جسکے قید کرنیکا بادشاہ نے اپنے دل میں ارادہ کر لیا بلکہ اسکو ایک نوٹ بک (یادداشت کی کتاب) میں لکھ بھی لیا۔ اور اسکو مجرم بنانے کیواسطے ایک یہ حکم نافذ فرمایا کہ فلان تاریخ جو امیر و وزیر دربار میں حاضر نہ ہوگا وہ سزائے قید پائیگا اور اس حکم کے ساتھ یہہ بھی مشتہر کر دیا (جسکا علم اس وزیر کو بھی پہنچ گیا) کہ جو شخص اس حکم کی تعمیل سے روکے اسکو باغی سلطنت (یا شیطان) سمجھا جائے اور کوئی شخص اسکے دام تدویر میں نہ آئے اور ادھر اس باغی (یا شیطان) کو چپکے سے سمجھا دیا کہ خبردار فلان وزیر دربار میں نہ آنا پائے۔ وہ قصد دربار کرے تو اسکو دھوکا دیکر روکا جائے جب وہ تاریخ حاضری دربار پیش آئی تو وزیر نے دربار کے لئے تیاری کی۔ اتنے میں اس باغی نے بھی حسب ہدایت مخفی بادشاہ کے آشکال دکھائی۔ اور حاضری دربار سے روکنے کیلئے دام سجھائی اور حکم شاہی کے مقابلہ میں عیش و عشرت کی رغبت دلائی اور ایک بوتل شراب کی

و تاویلات سے کام لیا جنکو مستور جماعت نے پیش کیا ہے ان توجیہات و تاویلات کو ہمنے لاشئے محض سمجہا۔ اور اسے ہمارا کہٹکا جاتا رہا۔ اپنی نکتہ چینی کی اشاعت کو مناسب خیال کرکے نمبر ۱۲ ج ۱۰ مین شایع کردیا۔

ان اغلاط اور اپنی نکتہ چینی کی تفصیل ہم اس مقام مین ضروری نہین سمجہتے اس تفصیل کے طالب و شائق رسالہ نمبر ۱۲ جلد ۱۰ مین بصفحہ ۳۶۷ لغایت ۳۷۲ اسکا ملاحظہ فرما سکتے ہین۔ اور جن کے پاس وہ رسالہ نہو وہ دفتر اشاعۃ السنۃ لاہور سے بارسال قیمت یا (بصورت عدم وسعت) بلا قیمت وہ رسالہ منگا کر دیکہہ سکتے ہین۔

اس مقام مین ہم صرف علماء کے ارا کو (جو اغلاط مذکورہ اور اسپر نکتہ چینی کے متعلق ظاہر ہوئی ہین بعینہا ان کی عبارات سے یا انکا خلاصہ اپنے الفاظ سے نقل کرتے ہین۔

سب سے پہلے ہمنے اپنی تحریر (متضمن نکتہ چینی) کا قلمی مسودہ اپنے معزز دوست لاہور کے مشہور عالم خلیفہ حمید الدین صاحب قاضی شہر لاہور کی خدمت مین ارسال کیا۔ انہون نے اس کی نسبت کسی قسم کی مخالفت ظاہر نہ کی بلکہ فی الجملہ موافقت ظاہر فرمائی اس مجمل تسلیم و تصدیق کو ہمنے حصول مدعا کے لئے کافی نہ سمجہا اور وہ مسودہ ایک نوجوان مناظر گروہ اہلحدیث حکیم مولوی محمد صاحب موطن بکن ضلع گوجرانوالہ مقیم گجرات پنجاب کے پاس اپنے عزیز شیخ غلام حیدر صاحب گجراتی کے وساطت سے ارسال کیا۔ انہون نے مسودہ کی نسبت اتفاق رائے ظاہر کیا اور اس مضمون کا ایک رقعہ بنام شیخ غلام حیدر صاحب تحریر فرمایا اور اس کے ساتہہ جو ورقہ مضمون بغیر کسی قسم کے مخالفانہ تعرض کے واپس کیا۔

وہ رقعہ یہ ہے

حبی فی اللہ شیخ غلام حیدر صاحب السلام علیکم

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

میری رائے ناقص میں مولوی صاحب مولوی محمد حسین صاحب کے مواخذات علمی بجا ہیں۔ اور مولوی صاحب موصوف انکا خاتمہ اس آیت پر کیا ہے فکشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد تو بجا ہے اور باقی مضامین پر میں نظر نہیں پڑی واللہ اعلم۔

حامی الدین محمد البکی تم الگیارتی واسد رعلیکم وعلی بیکم

اس مجمل التصدیق کو بھی ہنسنے کا فی سمجھا۔ اور بحکم ربانی مرقومہ ذیل کا۔

از صحبت دوست بر نجم کاخلاق بدم حسن نماید

کو دشمن شوخ چشم و بیباک تا عیب مرا بمن نماید

چاہا کہ اس تحریر پر کوئی نکتہ چینی کرنے والا ملے جو ہماری تحریر کے عیوب بتلاوے ہمارے اغلاط تحریر کو (اگر ایسے ہوں) صحیح قرار دے۔ اس امر کے لائق ہمنے اپنے بھائی **مولوی عبدالحکیم** صاحب پروفیسر فارسی کالج پنجاب یونیورسٹی کو پایا۔ جو پنجاب یونیورسٹی کے مولوی فاضل کی سند حاصل کر چکے ہیں۔ اور نکتہ چینی سے اکثر تصحیحات اغلاط نہ بر نکتہ چینی کرتے رہتے ہیں۔ اور ایکی اس مہربانی کے ہم ہمیشہ ممنون و مرہون ہیں۔ ایکخدمت میں ہمنے اپنا قلمی مسودہ ارسال کیا۔ انہوں نے ہماری اکثر نکتہ چینیوں پر صاد کیا۔ اور بعض جگہ بتفصیل دلیل مخالفانہ و معترضانہ ریمارک ایراد فرمائے کئے۔

نمبر غلطی	غلطی	اسپر ہماری نکتہ چینی نمبر جلد ۱۱	اسپر مولوی عبدالحکیم صاحب کا ریمارک
نمبر ۱ صفحہ ۱ غلط رسالہ دوم مؤلف خراسانی عربی	الباعث علیہم	البعث بلا واسطہ متعدی بنفسہ یقال بعثتہ فبعث بالبناء للمفعول بواسطہ لام یق العبارۃ باعثہ وبعثہ علیہ۔ علی ذلک فالباعث ا۔	

نمبر غلطی	غلطی	اسپر ہماری نکتہ چینی نمبر ۲ جلد ۱۱	اسپر مولوی عبدالحکیم صاحب کا ریمارک
نمبر ۳	مقصود هم من ذلک	مقصود کا صلہ ب چاہئے نہ من۔ اور عبارت یوں چاہئے مقصودہ بذلک۔	قصد یقصدہ بنفسہ بالام وبالی۔ یقال قصدہ وله والیه ولایتعدی بالباء۔
نمبر ۱۷	اسمع الی ہذین الرجلین	سمع کا صلہ الی نہیں آتا۔ وہ بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے یا بواسطہ من۔	سمع یتعدی بنفسہ بالام وبالی مثال التعدیۃ بالام سمع اللہ لمن حمدہ۔
نمبر ۳ بخلاف اغلاط رسالہ سوم مؤلف خراسانی عربی	ان الحدیث للضعیف مقبول۔	مقبول اِنّ کی خبر ہے۔ تو اسپر لام چاہئے۔	اِنّ کی خبر پر لام خاص موقع پر وارد ہوتا ہے ہمیشہ نہیں آتا۔ قال اللہ تعالے ان اللہ علی کل شئی قدیر قال ان اللہ لا یستحیی ان یضرب مثلا بعوضۃ۔
نمبر ۶۔	لاحکم الدلائل	حکم کا صلہ علے چاہئے۔ کما یجیء کون ذا عدا ابن ہے	حکم علیہ بالامر ابتداء کقولہ قہرۃ الحکوم علیہ۔
نمبر ۷۔	یرفع اہل الرأس	رفع کا صلہ الی چاہئے۔	رفع متعدی بنفسہ ہے۔

ان ریمارکون کو دیکھکر ہمکو یقین کیا کہ مولوی صاحب نے ان ریمارکون کو لکھنے کے وقت قدیم عنایت کو جو ہمارے حال پر مبذول فرماتے رہتے ہیں خرچ نہیں کیا۔ اور اپنی پوری توجہ مبذول فرمائی نہیں لیا۔ اس حال کی تفصیل سے ایک نیا مباحثہ قائم ہونیکا اندیشہ ہے۔ اسلئے قائم کرنے سے اور غیروں کے ساتھ

کیون نہو چہ جائیکہ اپنے بہائیون سے ہو) ہمین سخت نفرت ہے۔ لہذا اس تفصیل سے قلم کو روک کر ہم اسیقدر کہنے پر اکتفا کرتے ہین کہ مولویصاحب کی تصدیق و مخالفت سے ہمارا مدعا حاصل نہوا۔ اور قلمی مسودہ کو ہمنے ایک مشہور فاضل مدرسہ پنجاب یونیورسٹی کے مدرسہ اول عربی کے پروفیسر مولوی محمد عبد اللہ صاحب ٹونک کیخدمت مین ارسال کیا۔ انہون نے واقعی اس مسودہ کے عیب و صواب ظاہر کرنے مین اپنی طرف سے پوری توجہ فرمائی۔ پہلے اغلاط عربی خراسانی کی توجیہ و تاویل مین جو ممکن تھا پیش کیا۔ پہر اُن تاویلات کے رکیک و توجیہات کے سخیف ہونیکا اظہار فرماکر ہمارے اس دعوے کو کہ وہ عربی خراسانی عربی ہے تسلیم فرمایا۔ اور بارسال صحیفہ شریفہ ذیل خاکسار کو مرہون منت کیا۔

آپکے صحیفہ شریفہ کی نقل یہ ہے

جامع الفضل والکمال وافر الجاہ والجمال دامت الطافکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ آپکا گرامی نامہ آیا۔ جس امر کے لئے آپنے ارشاد کیا ہے ہر چند مین اسکے لائق اپنے آپکو نہین سمجہتا۔ لیکن چونکہ آپکی یہہ تحریر دوستانہ ہے اسلئے سردست جو خیال مین ہے بے تکلف گذارش کئے دیتا ہون۔ جن عبارتون پر آپنے نکتہ چینی فرمائی ہے اُن کے رکیک و سخیف ہونے مین مجہے ہرگز تامل نہین ہے۔ لیکن اُن سب کے بالکل غلط کہدینے مین اسیقدر تامل ہے۔ تامل کی وجوہ آپکی خدمت مین پیش کرتا ہون۔ اگر مقبول ہون تو فبہا ورنہ کالائے مدبریش خاوند۔

(۱)* اشرب کے حذف مفعول کی بابت جو آپنے تحریر فرمایا ہے اُسمین یہہ تامل ہے

* یہہ نمبر ملا صاحب خراسانی کے پہلے رسالہ اغلاط کا نمبر ہے۔

کہ افعال متعدیہ مین سے جو فعل دو مفعولون کو چاہتے ہین نحویون کے نزدیک اسکی دو قسمین ہین۔ (۱) وہ فعل جن کا دوسرا مفعول پہلے مفعول پر محمول اور صادق ہو سکے ان افعال کو باب علمت سے تعبیر کرتے ہین ان مین ایک مفعول کا حذف اور دوسرے کا بیان کرنا درست نہین ہے (۲) وہ جنکا دوسرا مفعول پہلے مفعول پر صادق و محمول نہو سکے ایسے فعلون کو باب اعطیت سے تعبیر کرتے ہین ان فعلون مین ایک مفعول پر اقتصار و اکتفا کرنا درست ہی باب غور طلب یہ امر ہے کہ اشرب باب علمت سے ہے یا باب اعطیت سے۔

(۲) والباعث علیھم اس کے غلط ہونے کی وجہ مین جو آپنے تحریر فرمایا ہے کہ (بعث بلاواسطہ متعدی ہوتا ہے یا بواسطہ "ل") اس مین وجہ تامل یہہ ہے کہ میری استقرار ناقص مین بعث بلاواسطہ متعدی ہوتا ہے یا بواسطہ "ب" "ل" کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے یاد نہین لیکن جو کہ یہہ استقرائی بات ہی اسلئے مین ظن غالب بھی نفی نہین کر سکتا۔

(۳) "ضمیر مجرور کا مرجع بعض مفرد ہے" اس مین یہہ تامل ہے کہ لفظ بعض گو مفرد ہے لیکن بلحاظ جمعیت مضاف الیہ ضمیر جمع کا مرجع ہو سکتا ہے۔

(۴*) ایک وہی ضمیر کی غلطی۔ اسکا وہی عذر ہے جو نمبر ۲ مین ہوا۔

(۵#) دوسری یہہ کہ مقصود کا صلہ "ب" چاہئے "من"۔ اس مین یہہ تامل ہے کہ مقصد بلاواسطہ متعدی ہوتا ہے یا بواسطہ "ل" یا بواسطہ "الی" لفظ

---

* مسودہ قلمی مین اس غلطی کا نمبر ۳ دیا گیا تھا اور رسالہ مطبوعہ مین وہ نمبر چھوٹ گیا۔ اور نمبر ۴ کی جگہ مین اس غلطی کا اعادہ ہوا۔

اس نمبر مین بھی قلمی مسودہ اور مطبوعہ رسالہ کا اختلاف ہے۔ رسالہ مین اس کا نمبر ۳ ہے۔

"ب" یا "من" کے واسطے قصد کا متعدی ہونا مجھے یاد نہین۔ لیکن میرا استقرا وہی ناقص ہے جو مفید ظن غالب بھی نہین اور نفس تعلق جس طرح مجرور بالباء سے ہوسکتا ہے۔ مجرور بہ من سے ہوسکتا ہے۔

(نمبر ۱۵) لو کے جواب مین "ل" نہین ہے۔ اس مین یہہ تامل ہے کہ "لو" کے جواب مین خصوصاً جب کہ وہ منفی ہو "ل" کا ہونا ضرور نہین معلوم ہوتا۔

(نمبر ۱۶) حال مونث ہے ضمیر طبع مذکر۔ اس مین یہہ تامل ہے کہ لفظ ضمیر کی "ت" کا تانیث کے لئے ہونا محل غور ہے۔

(نمبر ۱۷) سمع کا صلہ الے نہین آتا۔ وہ بلا واسطہ متعدی ہے یا بواسطہ "من" اس کے غلط ہونے مین یہہ تامل ہے کہ سمع بواسطہ "الے" ہی متعدی ہوتا ہے جیسے لا یسمعون الی الملاء اعلی علی قراۃ التخفیف اور سمع کا بواسطہ من متعدی ہونا مجھے یاد نہین۔

صفحہ ۳۰۱ (نمبر ۲ و ۳) "شرط کی جزا جملہ چاہئے نہ صرف "مقبول" مفرد اور اگر یہہ ان کی خبر ہے تو اس پر لام چاہئے" اس مین یہہ تامل ہے کہ ان کی خبر مین لام کا ہونا ضروری نہین معلوم ہوتا۔

---

* طبع کو کاپی نویس نے رسالہ مین جمع کر دیا جس سے مستند جماعت کو ہم پر اعتراض کا موقع مل گیا۔ مگر کاتب کی غلطی پر اہل علم و صاحب حوصلہ کے شان نہین ہے

ان المراۃ والسماحۃ والندی + فی قبۃ ضربت علی ابن الحشرج

(نمبر ۵) سلف مذکر ہے اسکا فعل مونث اس مین یہہ تامل ہے کہ سلف جمع یا اسم جمع ہے اس لئے اسکے فعل کا مونث ہونا چندان محذور نہین ہے باقی مسامحات کا بھی اگرچہ بارتکاب تکلفات بارده جواب ہوسکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ خفش کے نزدیک ہر مبتدا کی خبر مین "ف" لانی درست ہے لیکن تاہم یہ جوابات ملا صاحب کی عبارات کو خراسانی یا افغانی ہونے سے نہین نکال سکتے کسی عبارت کا اصل قواعد کی رو سے صحیح ہونا اور بات ہے اور فصیح و سنجیدہ ہونا اور بات۔

وذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم والطول القدیم ھذا اخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سیدنا محمد وآلہ واصحابہ اجمعین ۵

محمد عبد اللہ عفا اللہ عنہ

علیگڈھ مین قیامت

اور

اُس کی علامت

آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے کسی نے پوچھا کہ قیامت کب آویگی

عن ابی ھریرۃ بینما النبی صلی اللہ	تو آپ نے جواب مین فرمایا کہ

اسکو پلا دی جس سے وزیر سرشار ہو کر بدحواس ہو گیا اور ناچ رنگ میں مصروف ہوا۔ اور دربار سے غیر حاضر رہا۔ جب وہ دن گذر گیا اور بادشاہ نے جرم غیر حاضری کی سزا مین اسکو جیل خانہ بہیجنا چاہا۔ تو وزیر کو یہ علم ہو گیا کہ دربار سے میرا غیر حاضر ہو جانا بادشاہ کا عین منشا تہا اور اسی نے اس باغی (شیطان) کو اسپر مسلط کیا تھا۔ تو کیا اس حکم کی سزا کے وقت وزیر بادشاہ کے حضور مین اپنے مجبور ہونے اور منشاء بادشاہ کی نظر سی بے قصور ہونیکا عذر کر سکتا ہے۔ اور اس سزاے غیر حاضری سے بچ سکتا ہے؟ نہین ہرگز نہین اور اگر وہ بلا استحقاق یہہ عذر پیش بہی کرے تو بادشاہ اسکو یہی جواب دیسکتا ہے کہ بوقت اقدام جرم و ایقاع فعل مخالفت حکم تجہے میرے ارادہ و قرارداد کا علم نہ تہا تو نے جو کیا اپنے علم مین میرے حکم کے برخلاف کیا۔ اسلئے تو اس سزاے قید کا مستحق ہے۔ نہ عذر توافق ارادہ شاہی پیش کرنیکا مجاز۔

اسپر اگر کوئی یہہ (۴) سوال کرے کہ اگرچہ بوقت ایقاع فعل و اقدام جرم بندہ کو علم و تقدیر و ارادہ خداوندی کا علم نہین ہوتا اور بندہ بوقت ایقاع فعل اپنی دانست مین علم و ارادہ خداوندی کا اتباع نہین کرتا مگر خدائے عادل و رحیم کو خود تو اس امر کا علم ہے کہ بندہ جو کرتا ہے وہ علم و ارادہ و تقدیر خداوندی کے موافق ہوتا ہے۔ اور یہہ علم خداوندی (گو بندہ کو اپنی مجبوری و معذوری ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہے مگر) خدایتعالی کو بندہ کے مجبور و معذور قرار دینے کے لئے تو کافی ہے اور یہہ اسکے عدل و رحمت کا عین مقتضی ہے۔ اسکا **جواب یہ ہے** کہ اگر خدایتعالی بندہ کو اپنے فضل و کرم سے معذور و مجبور قرار دیکر جرم سے بری کرنا چاہے تو بیشک اسکا علم بندہ کو مجبور و معذور قرار دینے کے لئے کافی ہے ولیکن اگر وہ اسکا خلاف کرے اور بندہ کو اس نظر سے کہ وہ اقدام جرم کے وقت خدا کی تقدیر و ارادہ سے بیخبر تہا۔ لہذا اُس نے اپنی دانست مین تقدیر و ارادہ خداوندی کا اتباع نہین کیا مجرم قرار دیکر سزا دینا چاہے تو یہہ بھی اُسکے عدل و رحمت کے مخالف نہین۔

اس مضمون مین ہمارے شروانی دوست نے یہہ ثابت کردیا ہے کہ جو پارٹی اس امر عظیم و خطب فخیم کی مہتمم بنای گئی ہے وہ اس اہتمام کی اہل نہین ہے نہ وہ مغربی علوم مین ایسی ماہر ہین کہ ان سے اصول اسلام کے مخالف مضامین کا انتخاب کرسکین اور نہ مشرقی علوم سے ایسے واقف و باخبر ہین کہ اُن سے اصول مخالف اسلام کا جواب نکال سکین پھر وہ اصول اسلام کی حمایت اور مغربی حملون سے اُسکی صیانت کیا کرین گے؟

ہم اس مضمون پر صاد کرتے ہین اور اسکی توضیح و تائید مین یہہ کہنا بھی مناسب سمجھتے ہین کہ اس کمیٹی یا پارٹی حامی اصول اسلام مین ایک شخص بھی ایسا نہین ہے جو اصول اسلام سے پوری واقفیت رکھتا ہو یا علوم عربیہ دینیہ مین اسکو کافی مداخلت ہو۔

اس پارٹی کے سرتاج اور افسر اور علوم دینیہ مین ان سب سے بڑھکر ماہر اور باخبر آنریبل سر سید ہین اُنھون نے اصول اسلام کی حمایت اور اصول مخالفہ کی مدافعت مین جو کچھہ اس وقت تک کیا ہے وہ ناظرین تہذیب الاخلاق اور تفسیر احمدی اور انکے متعلق پرچہ ہائے اشاعۃ السنۃ پر مخفی نہین ہے۔

آپ نے اس حمایت و مدافعت مین جو کیا ہوا ہے اسکا ماحصل اصول اسلام سے انکار یا تاویل ہے یہہ آپ نہین ہونگا کہ مسائل علوم مغربی آپنے اصول اسلام کے تابع کیا ہو۔

اسی پر باقی حضرات کے معلومات و حمایت و مدافعت کا قیاس ہوسکتا ہے اور مصرع

قیاس کن زگلستان من بہار مرا۔ اس قیاس کی تمہید ہے۔

ان مین بعض حضرات جو بعض مسائل مین سر سید سے مخالفت کرکے اپنے اٹکل اور انکے اتباع و ذریات سے خارج اور اپنے معلومات کو اون کے معلومات سے فائق ہونا جتاتے ہین اور وہ اپنی مادری زبان (اردو) مین مشہور ہونے کے سبب

بیعلمون مین اہل علم کہلاتے ہین۔ وہ واقع مین دینی معلومات کی نظر سے سرسید پر کچھ فوقیت نہین رکھتے بلکہ اُنکے معلومات سرسید کے معلومات سے بدرجہا کمتر ہین۔ اُنکی اردو دانی نے اُنکو محض بیعلمون اور علوم دینیہ سے ناواقفون کی نظرون مین عالم بنا رکھا ہے اہل علم تو اُنکو علوم مسائل اسلام سے ناواقف جانتے ہین اور سرسید کے مثل بھی نہین سمجھتے۔

وہ حضرت بمقام لاہور تشریف لائے تو ایک انگریزی خوان نوجوان نے جو سرسید کا بڑا معتقد ہے جواز سود کا مسئلہ آپسے پوچھا آپنے جواب مین فرمایا کہ بھائی بحث کو تو بڑی گنجائش ہے مگر مین تو سود* دیتا ہون +

ایک شخص کی یہہ روایت ہے کہ اس موقع پر آپنے فرمایا کہ مسئلہ سود مین صاحب شریعت نے کوئی قطعی فیصلہ نہین کیا۔ اسیوجہ سے بعض صحابہ نے کہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے مرض ہوئے اور مسئلہ سود کی تفصیل نہ بتلا گئے

آپنے آنحضرت کا قول سود کے بارہ مین بعض صحابہ کا یہہ قول کسی اہل علم کی مجلس مین سُنا یا اتفاقاً کسی کتاب مین دیکھہ لیا ہوگا آپکو اس امر کا علم نہین ہے کہ مسئلہ سود مین جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام مین اجمال یا اقتصار پایا گیا ہے اور اسپر بعض صحابہ نے افسوس یا انشکال ظاہر کیا ہے وہ بیع کے سود کے متعلق ہے جسکو بفضل یعنے بڑہوتی کا سود کہا جاتا ہے اور اسکی صورت یہہ ہے کہ چاندی کا چاندی سے یا سونے کا سونے سے یا نمک کا نمک سے یا کھجور کا کھجور سے یا جو کا جو سے یا گیہون کا گیہون سے مبادلہ کرین تو انمین کمی زیادتی کر لین یعنے ایک تولہ

---

* بنک مین آپکا روپیہ جمع ہے جسکا سود آپ لیتے ہین کسی اور کو آپ روپیہ دیتے ہین تو اسکا سود بھی نہین چھوڑتے۔

چاندی کے بدلے دو تولہ چاندی لینی یا ایک سیر گیہوں کے بدلے دو سیر گیہوں لینے علی ہذا القیاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیع کے سود یعنی زیادتی کی ممانعت کا حکم دیا تو صرف ان چھ چیزوں کا ذکر فرمایا۔ ان سے علاوہ اشیاء (لوگ) جو زنا گھی۔ تیل۔ ترکاری وغیرہ) کے ہمجنس کے ساتھ مبادلہ کرنے میں کمی بیشی کا کچھ حکم نہیں فرمایا ان چیزوں کے حکم کی ترک تفصیل کے سبب ان چیزوں کے تبادلہ کی کمی بیشی میں علماء کا اختلاف ہو گیا ہے اور انہیں چیزوں کے بیع میں کمی بیشی کا حکم معلوم نہ ہونے پر بعض صحابہ نے افسوس یا اشکال ظاہر کیا ہے اس سے وہ سود ہرگز مراد نہیں ہے جو قرض کے عوض لیا یا دیا جاتا ہے۔ اس سود قرض کی حرمت میں نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں کچھ اجمال ہے نہ صحابہ وغیرہ مجتہدین میں کچھ اختلاف ہے۔

ایک اور شخص نے آپ سے مرد کے لئے سونے کی انگوٹھی پہننے کا حکم پوچھا اُس کے جواب میں آپ نے کہا کہ مرد کے لئے سونا پہننا ایسا ہے جیسا کسی شخص کا پختہ عمارت یا محل بنانا جو انگوٹھی پہننے والے پر اعتراض کرے وہ پہلے اپنا پختہ گھر ڈھا لے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص کو ایک قبہ بنانے پر سلام کا جواب نہ دیا وہ قبہ کو گرا کر آیا تو آپ نے سلام کا جواب دیا۔ اس فتوے دینے کے وقت آپ کو یہ علم نہ تھا اور غالباً اب بھی نہ ہوگا کہ پختہ گھر بنانا مطلقاً حرام و ممنوع نہیں ہے ضرورت کے وقت اور نیک نیتی سے پختہ مکانات بنوانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اصحاب سے ثابت ہے اور سونے کی انگوٹھی کسی حالت میں اور کسی نیت سے بھی درست نہیں ہے اسی قسم کے آپ کے اور بہت سے فتوے ہیں جن سے آپ کے معلومات کا ناظرین کو اندازہ

ہو سکتا ہے اب آپ کی عملی حالت بیان کیجاتی ہے۔ جس سے ناظرین کو یہہ اندازہ ہو سکے گا کہ آپ کے دل مین شریعت کی کیسی عظمت ہے اور بتاؤ علیہ اسلام کی حمایت آپ سے کسقدر ہوگی۔

آپ صوم وصلوٰۃ کے پابند نہین ہین۔ لاہور مین آپ تشریف لائے اور لوگون کو لکچر (وعظ) سنائے تو ایک دن آپ تین چار نمازین نوش جان فرماگئے ایک مجلس سامعین واجبات مین آپ اپنے لکچر کی تاثیر وقبولیت کا حال پوچھنے لگے تو ایک شخص نے جو ظہر سے عشا تک آپ کا مراقب رہا تہا بیان کیا کہ لوگ آپ کے لکچر کی تعریف کرتے ہین مگر ساتہہ اس کے یہہ بہی کہتے ہین کہ مولانا صاحب نماز نہین پڑہتے جسکے جواب مین آپنے ایک نیچری دوست کی طرف (جو اُس پارٹی حامی اصول اسلام کا ممبر ہے۔) اشارہ کرکے فرمایا کہ اس کمبخت نیچری نے میرے کپڑے ناپاک کرکے مجھے نماز سے روک دیا ہے۔

اسی قسم سے آپ کے اور معلومات وحالات ہین جن سے صاف ثابت ہے کہ آپ سرسید کے ذریات سے ہین۔ حکماً وعملاً ان پر کوئی فوقیت نہین رکہتے۔

مدعیان فوقیت کے علم وعمل کا جب یہہ حال ہے تو اس سی سرسید کے ذریات کا (جو اقراراً باللسان وتصدیقاً بالجنان وعملاً بالارکان سرسید کی پیروی پر ایمان ظاہر کر رہے ہین) آسانی اور یقین کے ساتہہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے علم وعمل کے ذریعہ سے اصول اسلام کی کسقدر حمایت کر سکتے ہین اور ان کو مغربی حملون سے کیونکر بچا سکتے ہین۔

ہماری ناقص رائے مین سرسید نے تجویز تو اب سوچی ہے مگر

اس کی تعمیل و تکمیل کے لئے مناسب ہے کہ وہ موجودہ کمیٹی کو توڑ کر اسکے ممبرون کا انتخاب پھر کرین اور ان ممبرون کے دو پارٹ (یا حصے) بنا دین ایک پارٹ ماہرین انگریزی دان کا ہو جو کتب علوم مغربی سے اصول مخالفہ اسلام کا استخراج کرے۔ دوسرا پارٹ علماے معقول و منقول ماہرین فروع و اصول اسلام کا جو اصول مخالفہ اسلام کا عقلی جواب دے سکین۔ ان اصول کو اصول اسلام کے مطابق و موافق کرین یا (نہ ہو سکے تو) انکو بدلائل عقلیہ رد کر دین۔

ان انتخاب کے وقت اور آیندہ کے لئے ہمیشہ وہ اس شعر کو پیش نظر رکھ لیا کرین۔

اذا کان الغراب دلیل قوم سیھدیھم طریق الھالکینا

اخیر مین ہم اپنے نوجوان بڈھے کے حق مین جناب باری مین یہ دعا کرتے ہین کہ خدا ان کی ہمت اور عزم مین برکت دے اور ان سے دین کا کام لے آمین ثم آمین۔

شوہر اور والد کے حقوق مین موازنہ

ایک مقتدر رئیس نے اپنی دختر نیک اختر کا

بلکہ عین موافق و مطابق ہے۔

اسکی رحمت کا یہ مقتضی نہیں کہ وہ ہر محل میں ظہور کرے۔ اور کہیں اسکے مقابل صفت غضب و عقاب کا ظہور نہ ہو۔ بلکہ اسکی رحمت کے محل ظہور وہی لوگ ہیں جن سے نیکیاں سرزد ہوتی ہیں اور جو لوگ بدیوں کے محل صدور ہیں (گو انکا صدور خدا کی تقدیر ارادہ کے مطابق ہوتا ہے) وہ خدا کی صفت غضب عقاب کے محل ظہور ہیں۔ اگر خدا یتعالیٰ عفو و مغفرت سے اپنا فضل نہ کرے۔

إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ (الاعراف ع ۷)

وَإِنَّ رَبَّكَ ذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ (الرعد ع ۱)

خدا تعالیٰ کے عدل کا بھی یہ مقتضی نہیں کہ وہ مجرم کو (اگر اسکے جرم میں غیر کی شرکت ہو) بلا سزا چھوڑ دے بلکہ اسکے قانون عدل کا (جو شریعت۔ فطرت۔ اور انسانی (یا جمہوری) عقل سے ثابت و مفہوم ہوتا ہے) عین یہ مقتضی ہے کہ جس محل سے کسی فعل (نیک یا بد) کا صدور ہو۔ اس صدور میں محل کی مداخلت ہو (گو غیر کا بھی اسمیں پورا دخل و اثر ہو) اس محل میں اس فعل کا مناسب (نیک یا بد) نتیجہ ظاہر و مرتب ہو۔

أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝ وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (الجاثیہ ع ۲)

فطرت (اور انسانی (یا جمہوری) عقل سے اس قانون کا ثابت ہونا ذیل کی دو مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے

(۱) انسان کے لئے زہر مہلک۔ اور زخم شمشیر قاطع اتصال ہے تو جو شخص اپنے ارادہ و اختیار سے خواہ غیر کے اجبار سے زہر کھالے یا زخم شمشیر سے زخمی ہو جائے اُسپر زخم و زہر کا اثر (ہلاکت و تفرق اتصال) ظاہر ہونا عین عدل ہے اور فطرت انسانی کا لازمہ و مقتضا نوعی۔ یہ افعال محض غیر کے جبر سے اسمیں پیدا ہوں تو بھی اسکے آثار (ہلاکت و تفرق) کے

نکاح ایک شخص کے ساتھ اس شرط سے کر دیا کہ وہ خانہ داماد کی رسم کے مطابق اُسی کے گھر میں اوقات عمری بسر کریگی۔ اور اپنی زوجہ کو دوسری جگہ منتقل نکرے۔ اس شخص (شوہر) سے اس شرط کا ایفا نہیں ہو سکتا وہ اپنی سسرال سے علیحدہ رہتا ہے۔ اور اپنی زوجہ کو اسی جگہ رکھنا چاہتا ہے۔

اس کی زوجہ کو اس شرط کو پورا کرنے پر اصرار نہیں ہے اور وہ شوہر کے پاس جہاں وہ چاہے جاکر رہنے پر راضی ہے مگر اس کا والد اس کو شوہر کے پاس جاکر رہنے کی اجازت نہیں دیتا۔ اس سے ایک یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ درصورت مذکورہ بالا زوجہ پر شوہر کی اطاعت حکم لازم ہے۔ اور بلا اجازت والد شوہر کے پاس چلا جانا ضروری ہے یا اپنے والد کی اطاعت فرض ہے۔ اور بلا اجازت والد کے شوہر کے پاس جا رہنا ناجائز و معصیت ہے

لڑکی کے والد اور اسکے ناصح مخلصوں نے اس ایک سوال کو چند سوالات بنا کر بہت سے علماء وقت سے مختلف ازمنہ میں پیش کر کے استفتا کیا۔ جسکے جواب میں جو کچھ کسی کے خیال میں آیا اُس کے موافق اس نے فتوے دیا۔ کسی نے والد کی اطاعت کو لڑکی پر واجب بتایا کہ اس کو شوہر کے پاس جانے سے روکا۔ کسی نے شوہر کی اطاعت واجب بتا کر اس کا شوہر کے پاس بلا اجازت والد چلا جانا جائز یا واجب ٹھہرایا۔

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

اسی مسئلہ مین خاکسار سے ان سوالات کے متعلق استفتا کیا گیا پس بحکم یہ فقیر مختصر
ارادہ قلمبند کرکے مستفتی کے پاس بھیجا گیا مگر حضرت مستفتی نے جواب سنا سنتہ کرا ایک معاون
مین عرضہ تقریر تیار کیا بعد سال سے اس امر کا تقاضا جاری کیا کہ ان علما کے جوابات کو ہم شامل عرضہ
مین درج کرین مناسب یہ ہے کہ ہم ان جوابات مین جو ہمارے جواب کے مخالف ہو اسکی توجیہ کرین یا اسکا جواب دین
یہ امر سخت شاق گذرا اسوجہ سے ہمنے عرضہ تک نہ لکھا یا آخر انھون نے بحکم سرکار اس کی اجابت ہمسے مقدور نہ ہوسکی
اور معاف فرمایا تو ہمنے ان جوابات کی نقل و توجیہ کا ارادہ کیا پس پہلے اس مقام مین انکے فتوی کو نقل کرتا ہون
اسکے بعد دوسرے علما کے فتاوی کو نقل کیا جاویگا اسکے بعد ان فتاوے پر مناسب بے یا رک
کیا جاویگا انشاء اللہ تعالے۔

کیا فرماتے ہین علمائے دین جواب مین سوالات مفصلہ ذیل کے۔

سوال اول

اطاعت والدین کی بیٹا و بیٹی شوہر دار ہو یا غیر شوہر دار دونو پر برابر بلا فرق
فرض ہے یا واجب یا مستحب۔

سوال دوم

بیٹیون پر بعد شوہر دار ہو جانے اونکے کے فرضیت اطاعت والدین کی
انپر سے بسبب فرضیت اطاعت شوہر اونکے کے بالکل ساقط ہو جاتے ہے یا بعض
باقی رہتی ہے اور بعض ساقط۔ صورت مسئلہ کی کیا ہوگی اسکو تفصیل مع دلائل
بیان فرمانا۔

سوال سوم

درصورت فرضیت اطاعت والدین اور اطاعت زوج عورت پر دونو کی اطاعت
برابر ہے یا کم و بیش اور باپ اور شوہر کے رتبہ مین کیا تفاوت ہے اور اعلے
درجہ کس کا +

سوال چہارم

عاق کرنا والدین کا بیٹا اور بیٹی دونو پر موثر ہے یا صرف بیٹا ہی پر اور عاق کرنیکا اسپر جو عاق کیا گیا کیا اثر ہوتا ہے۔

سوال پنجم

مثلاً ید اپنی زوجہ مسماۃ ہندہ کو ایک امر جائز کی تعمیل پر جابرانہ حکم اسطور پر کرتا ہو کہ اگر تو میرے حکم کی تعمیل نکریگی تو بسبب اسکے کہ یہہ عدول حکمی تیرے باعث ایذا و تکلیف میرے دل کی ہوگی مین تجھکو طلاق دیدونگا۔ اور باپ مسماۃ مذکورہ کا تعمیل حکم شوہر سے اس طور پر روکتا اور منع کرتا ہو کہ اگر تو اپنے شوہر زید کے حکم کی تعمیل کریگی تو بسبب اس تیرے عقوق کے کہ موجب ایذا و تکلیف میرے دل کی ہوگا مین تجھسے نہایت ناراض ہونگا اور قیامت مین تیرا دامنگیر ہونگا یا اسکا عکس یعنے اب باپ بطور مذکورہ حکم کرتا ہو اور شوہر بطور مسطورہ مانع ہوتا ہو تو اس صورت مین عورت کو حقوق باپ اختیار کرنا ہوگا یا طلاق شوہر اختیار کرنا ہوگا۔

سوال ششم

بعد نکاح کر دینے دختر کے باپ چاہتا ہے کہ لڑکی ہمارے گھر مین رہے اور شوہر چاہتا ہے کہ ہمارے گھر اور باپ کیطرح محتاج اسے خدمت لینیکا نہین ہے اور باپنے ایجاب بنسبت مین قبل نکاح کے داماد سے یہہ شرط بھی کرالیا ہتا کہ دختر ہمارے گھر مین رہیگی اور تمکو بھی یہین رہنا ہوگا۔ تو اس صورت مین عورت کو باطاعت والدین والدین کے گھر مین رہنا چاہئے یا باطاعت شوہر شوہر کے مکان مین اور یہہ شرط نہ کرنا باپ کا اس عورت کے شوہر کے ساتھہ صحیح ہے یا نہین۔

نقل فتوے فاکسار

الجواب جملہ سوالات مین جواب ترتیب مطلب ایک ہی امر ہے کہ عورت کو شوہر کے پاس

حاضر ہوجانا جہان وہ چاہتا ہے ضروری ہے۔ یا باپ کے حکم سے اُسکے گہر مین رہنا۔ اور کسکے حکم عدولی سے وہ گناہگار ہوسکتی ہے؟

اسکا جواب یہہ ہے کہ شوہر کے پاس حاضر ہوجانا ضروری ہے نہ باپ کے حکم سے اُسکے گہر مین رہنا اور شوہر ہی کی حکم عدولی سے وہ گناہگار ہوتی ہے اس امر مین وہ باپ کی نافرمانی سے عاق نہین ہوتی۔

اسپر دلیل جسمین شک واختلاف کی گنجایش نہین یہہ ہے کہ حاضر باشی مین باپ کی اطاعت مطلق فرض نہین ہے بلکہ اس شرط وقید کے ساتھ ہے کہ اس حاضر باشی مین خدا کا گناہ نہو جسپر دلیل یہ حدیث نبوی ہے۔ لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق رواہ محی السنة فی شرح السنة۔

اور اسی کی طرف آیت قرآنی مشعر ہے وصاحبهما فی الدنیا معروفا (ای علی وجه یعرف شرعا ولا ینکر)

حضرت مولانا شاہ عبد العزیز تفسیر عزیزی مین فرماتے ہین "بالوالدین احسانا یعنے پدر و مادر را احسان کردن عظیم کہ جامع انواع آن باشد و آن سہ نوع ست (اول) آنکہ ترک ایذا قولاً و فعلاً۔ (دوم) خدمت ایشان ببدن و مال۔ (سوم) حاضر بودن در وقتیکہ استدعا حضور نمایند۔ اول نوع واجب مطلق ست لہذا در ترک آن عقوق شنیع لازم مے آید و نوع دوم مشروط ست باحتیاج آنہا و قدرت این کس پس اگر آنہا محتاج نباشند یا اینکس قدرت ندارد واجب نیست۔ و نوع سوم نیز مشروط ست بآنکہ در حضور مفسدہ شرعی متحقق نگردد والا واجب نیست و اگر والدین یا یکے از ایشان بفرمایند کہ نوافل طاعات را بگذار و پیش ما حاضر باش امتثال ایشان نمودن مقدم ست و اگر فرمایند کہ واجبات را ترک کن یا بہاے حج فرض مرد قبول نکند و اگر سنن مؤکدہ مثل جماعت و روزہ عرفہ را ترک بکنانند اصح ست کہ اگر یک دو بار ترک بکنانند اطاعت ایشان

نماید و اگر متادکنند باین ترک حکم شان را قبول نکنند"

اور شوہر کی اطاعت حاضر باشی مین بغرض حاجت روائی شوہر مطلق فرض ہے اس مین نہ اجازت والدین کی قید ہے اور نہ کوئی شرط منصوص صریح صحیح اس اطلاق میں مثبت ہین از انجملہ یہہ حدیث اذا دعا الرجل امراتہ الی فراشہ فابت ان تجی لعنتہا الملائکۃ حتی تصبح متفق علیہ و فی روایۃ لھما قال والذی نفسی بیدہ ما من رجل یدعو امراتہ الی فراشہ فتابی علیہ الا کان الذی فی السماء ساخطا حتی یرضی عنہا مشکوۃ (ص ۲۷۶) و از انجملہ یہہ حدیث اذا دعا الرجل زوجتہ لحاجتہ فلتاتہ وان کانت علی التنور رواہ الترمذی (مشکوۃ ص ۲۷۶) و از انجملہ یہہ حدیث ای النساء خیر قال التی تسرہ اذا نظر و تطیعہ اذا امر ولا تخالفہ فی نفسہا و مالہا بما یکرہ رواہ النسائی (مشکوۃ ص ۲۷۵)

اور کسی حدیث صحیح یا ضعیف مین یہہ قید دیکھی نہین گئی کہ عورت کا یہہ فرض حاضر باشی بغرض حاجت روائی شوہر اجازت باپ کی قید سے مقید ہے باپ نے نکاح کر دیا تو ملک بضع کا مالک شوہر کو بنا دیا۔ اس مین سرمو اس کا تملک و اختیار باقی نہین رہا۔ آو جب شوہر کی اطاعت حاضر باشی مطلق فرض ہوئی اور اس حکم خاص مین اس کی نافرمانی معصیت ٹھہری تو اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اس امر مین باپ کی اطاعت فرض نہین ہے بلکہ معصیت ہے۔ لہذا اس اطاعت کے ترک سے عورت باپ کی عاق نہین ہو سکتی۔ شوہر کی اطاعت نکرنے سے خدا سے عاق و نافرمان و ملعون بنتی ہے۔

اس **جواب** مین **جملہ سوالات** کے جوابات ادا ہو گئے تاہم تسکین سائل کی نظر سے ان سوالات کے جوابات دو حرفی علیحدہ علیحدہ دیئے جاتے ہین

جن کے دلائل جوابات مذکور سے مستفاد ہو سکتے ہین جواب سوال اول - فرق جو جواب سوال دوئم سے ظاہر ہوتا ہے -

ج - س - دوئم - حاضر باشی مین اطاعت شوہر کی رضا سے مشروط ہو جاتی ہے - شوہر اجازت نہ دیوے تو ساقط -

ج - س - سویم - شوہر کی اطاعت حکم حاضر باشی باپ کی اطاعت سے مقدم ہے -

ج - س - چہارم - عاق کرنا والدین کا فعل نہین ہے - جو مشہور ہے کہ باپ نے بیٹے کو عاق کر دیا محض لغو اور جاہلانہ بات ہے - عاق ہونا اولاد کا فعل ہے - یعنی امر حق مین والدین کی اطاعت نکرنا اسمین بیٹا بیٹی دونو برابر ہین اور جس امر مین بیٹا یا بیٹی پر اطاعت والدین فرض نہین ہے (جیسے شوہر کے پاس نجانے کا حکم) اس مین نافرمانی سے شرعاً عقوق ثابت نہین ہوتا -

ج - س - پنجم - عورت اپنے شوہر کی اطاعت کرے اور باپ کے عقوق سے نہ ڈرے وہ اس حکم عدولی سے عاق نہین ہو سکتی -

ج - س - ششم - عورت اپنے شوہر کے گہر مین رہے - باپ کی اطاعت نکرے گو شوہر کو لازم کہ وہ اپنی شرط کا ایفا کرے - اگر وہ ایفا نکرے گا تو وہ گنہگار ہوگا - عورت کو نہین پہنچتا کہ وہ خاوند کی گنہگاری اور وعدہ خلافی کے بدلے اسکی نافرمانی کرے - اور اسکے گہر مین نجائے - ہان عورت نکاح کے وقت شوہر سے شرط کر چکی ہو کہ مین اپنے باپ کے گہر رہونگی شوہر کے گہر نجاؤنگی تو اب اسکو اختیار ہے کہ خاوند کے نہ جاوے باپ کے گہر مین اسکی ضرورت پوری کرنیکو حاضر رہے مگر یہہ امر شافعی اور حنبلی مذہب کے رو سے جائز ہے جو ایسی شرط کو جائز

رکہتے ہین حنفی مذہب مین یہہ شرط لغو ہے اسکا ایفا شوہر کے ذمہ لازم نہین آتا۔ لہذا حنفی مذہب مین ایسی شرط پر بہی عورت شوہر کے گہر جانے سے انکار نہین کرسکتی۔ اس کی تفصیل ہمارے رسالہ اشاعۃ السنۃ نمبر ۸ جلد ۱۰ وغیرہ مین ہے۔

نمقہ ابوسعید محمد حسین لاہوری۔
مؤلف اشاعۃ السنۃ

نمبر ۱ نقل جواب

استفتاء معلومہ از علماء دہلی

جواب سوال اول۔ واضح ہو کہ اولاد پر والدین کی اطاعت فرض نہین ہے۔ اطاعت والدین کی فرض ہونے پر کوئی دلیل نہین نہ کوئی حدیث نہ کوئی آیت ہان اولاد پر احسان وسلوک والدین کے ساتھ البتہ فرض ہے اور اس بارے مین بہت سی آیتین اور حدیثین آئی ہین اللہ تعالے فرماتا ہے وقضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاہ وبالوالدین احسانا اور دوسری جگہہ فرمایا ہے واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا اللہ وبالوالدین احسانا اور حدیث شریف مین آیا ہے قال قلت یا رسول اللہ من ابر قال امک قلت ثم من قال امک قلت ثم من قال اباک اور دوسری حدیث مین آیا ہے رضا الرب فی رضا الوالد وسخط الرب فی سخط الوالد رواہما الترمذی اور سوا انکے اور آیتین اور حدیثین آئی ہین جہان سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ اولاد پر احسان وسلوک وصلہ رحمی ورضا جوئی والدین کے ساتھ فرض ہے نہ کہ اولاد پر اطاعت والدین فرض ہے۔ اور جسطرح احسان وسلوک

فرض ہے ایسے ہی والدین کو ستانا اور تکلیف دینا اور قطع رحمی حرام و اکبر الکبائر ہے اور اسی کو شرع مین عقوق کہتے ہین۔ اور جو عاق کرنا والدین کا اولاد کو مشہور ہے اسکے کوئی معنے نہین کیونکہ عقوق تو فعل اولاد کا ہے نہ والدین کا تو والدین کا عاق کرنا کوئی چیز نہین ہے اور عقوق کے حرام ہونے اور اکبر الکبائر ہونے مین بہت حدیثین آئی ہین قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا احدثکم باکبر الکبائر قالوا بلی یارسول اللہ قال الاشراک باللہ وعقوق الوالدین الحدیث پس اولاد پر احسان وسلوک فرض ہے خواہ ذکور ہون خواہ اناث خواہ شوہر دار ہون خواہ غیر شوہر دار بلا تفاوت اور ایسے ہی عقوق بھی حرام ہے۔ اور البتہ زوجہ پر اطاعت زوج فرض ہے عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لو کنت امر احدا ان یسجد لاحد لامرت المراۃ ان یسجد لزوجہا رواہ الترمذی۔ اور سوا اسکے اور حدیثین آئی ہین کہ جن سے فرضیت ثابت ہوتی ہے پس زوجہ پر اطاعت شوہر اور اطاعت باپ فرض نہین تو درصورت حکم کرنے دونو کے کسی امر کو تعمیل حکم شوہر مقدم اور ضروری ہے۔ فقط

اور اسی جواب سوال اول سے جواب سوال دوم وسوم وچہارم وپنجم کا بخوبی ظاہر ہو گیا فقط واللہ اعلم بالصواب

جواب سوال ششم جب قبل نکاح کے باپ نے یہ شرط کر لی تھی کہ دختر ہماری گھر مین رہیگی اور شوہر نے اس شرط کو قبول ومنظور کر لیا تو اب اس شرط کا ایفا ضروری ہے۔ اللہ تعالے فرماتا ہے ان العہد کان عنہ مسئولا۔ اور حدیث شریف مین آیا ہے عن عقبۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال احق ما اوفیتم عن الشروط ان توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج رواہ البخاری اور یہی راے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بھی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہین ان مقاطع الحقوق عند الشروط ولک ما اشترطت انتہی

واللہ اعلم بالصواب

حررہ محمد عبد الرحمن عفی عنہ

سید محمد عبد السلام عفی عنہ	سید محمد ابو الحسن	احمد یوسف	لطف حسین

سید محمد بدر حسین

نمبر ۲ نقل جواب استفتا معلومہ از علماء دیوبند

بعد غور کرنے عبارت سوال موجودہ سوال اول و دوم و سوم و پنجم و ششم کا ایک معلوم ہوتا ہے اور چہارم کا جدا۔ اس لئے دو جواب کافی ہین۔ جب عورت کا باپ اسکو شوہر کے گھر جانے سے منع کرے اسمین اطاعت ضروری نہین ہے اور نہ ایسی شرائط بروقت نکاح کچھ مؤثر ہین قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ عقوق والدین بڑا سخت گناہ ہے۔ لیکن اسکے اندر یہ شرط ہے کہ خلاف شرع پر والدین کا اصرار نہ ہو ایسی پر اطاعت کرنی ضرور نہین ہے پس عورت پر جو حقوق شوہر کے ہین اُس مین ماں باپ کی اطاعت ضرور نہین ہے اور کچھ حقوق والدین ہین اُس مین شوہر کی اطاعت ضرور نہین مثلاً شوہر یون کہے کہ تو اپنے ماں باپ سے مت مل اور مت کلام کر اسمین شوہر کی اگر نہ مانے درست ہے اور اگر ماں باپ یون کہین کہ تو شوہر کے یہان مت جا اس مین ماں باپ کی نہ مانے تو درست ہے کیونکہ اصل حق شوہر کا تو یہی ہے کہ اسکے گھر مین بلا حائل و دیگر رہے پس جہانتک کہ خلاف شرع نہو وہ نیک اطاعت درست ہے ورنہ وہ اطاعت درست نہین ہے۔

(۲) عاق کرنیکا اثر بیٹا بیٹی پر کچھ نہین ہم یعنی وہ بیٹا بیٹی ہی رہتے ہین۔ اور جائداد سے حصہ برابر پاوین گے اور رسم عوام جہلا ہے یا ہندو کی ہے اور شرع شریف مین جیسے کہ دوسرے کی طلاق اپنی نہین ہوتی ہے جسکو تبنی کہتے ہین

ایسے ہی اپنی اولاد سے رشتہ نہین قطع ہوتا۔

محمد شفقت علی عفی عنہ صحیح

مدرس مدرسہ عربی دیوبند بندہ محمود عفی عنہ

محمد مصعب علی ۱۳۰۲

نمبر ۳ نقل جواب مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی

اطاعت والدین کی اولاد پر مطلقاً فرض ہے خواہ متزوج ہو خواہ متعزب امور مباحہ مین نہ منکرہ مین لاطلاق قولہ تعالے وبالوالدین احسانا الایۃ قال فی جلالین ای برا انتہی وفی البیضاوی البر کل فعل مرضی انتہی قال فی المجمع فیہ حدیث نہی عن عقوق الامہات من عق والدہ اذا اذاہا وعصاہ وفی حدیث لا عتکاف البر بدون الطاعۃ وبر الوالدین ضد العقوق وفی القاموس البر بالکسر الصلۃ والصدق والطاعۃ الحاصل اطاعت امر مشروع کی بر و احسان ہے اور یہی فرض اولاد پر ہے اور احادیث و آیات اس مین کثیر ہین اور بدون اطاعت کے بر تمام نہین ہوتا ہے فقط واللہ اعلم۔

(۲) زوجہ پر زوج کی اطاعت بہی امور زوجیت مین فرض ہے اور سوائے اسکے مؤکد ہے نہ فرض لقولہ علیہ السلام ولو امرہا ان تنقل من جبل اصفر الی جبل اسود الخ ولقولہ علیہ السلام اذا دعا الرجل امراتہ الی فراشہ الحدیث وغیرہا من الاحادیث ولقولہ تعالی الرجال قوامون علی النساء الایۃ واللہ اعلم

(۳) بعد نکاح کے دختر پر اطاعت والدین کی مثل قبل نکاح کے باقی ہے کوئی حصہ ساقط نہین ہوتا۔ لاطلاقات الایات والاحادیث۔ اور وجوب حق زوج کا مانع وجوب حق والدین کو نہین ہے۔ جیسا والدہ کا حق والد کے حق کو مزاحم نہین۔ اور والدین اگر زوج کی خدمت سے مثلاً منع کرین تو وہ معصیت [illegible]

ظہور کو کوئی خلاف عدل خداوندی اور ظلم نہین کہسکتا (- گو اس جبر کو اگر وہ بلا استحقاق* ہو) ظلم کہا جاتا ہے۔

(۳) کوئی شخص عقلی جرم (قتل ناحق یا سرقہ بلا استحقاق وغیرہ) کا مرتکب ہو تو اسکو اس جرم کی سزا دہی عین عدل و عقل انسانی کا مقتضیٰ ہے اس جرم مین غیر بھی اسکا شریک ہو۔ اسی نے اسکو بہکایا اور ورغلایا اور اس سے وہ جرم کرایا ہو تب بہی وہ مجرم بحکم عقل جرم سے بری نہیں ہو سکتا - گو اس غیر کو بہی جرم اغوا کے سبب شریک سزا کرنا عدل ہے - (اگر وہ* اغوا کسی مصلحت و حکمت پر مبنی نہ ہو)۔

اسی حکم فطرت اور عقل کے مطابق شریعت نے یہہ قانون عدل قرار دیا ہے کہ جس شخص سے اپنے شعور و ارادہ و اختیار کے ساتھ کوئی جرم صادر ہو (گو اسکے صدور مین علم و تقدیر و ارادہ خداوندی کا بہی پورا دخل و اثر ہے) وہ مجرم ٹہرایا جاوے اور اسکو مناسب سزا ملے۔

اور جبکہ خدایتعالی نے اپنا قانون عدل اسی کو قرار دیا ہے اور انسانی فطرت عقل اور شریعت (تینون) کے ذریعہ سے اسکا اظہار فرما دیا ہے **تو اب** کون کہہ سکتا ہے کہ مجرم کا مواخذہ جسمین اُسکے ارادہ و کسب و ایقاع کا دخل ہے (گو اسکا وقوع عین مطابق خلق و تقدیر و ارادہ خداوندی ہوتا ہے) ظلم ہے اور عدل و رحمت خداوندی کے مخالف۔

اور **اگر کوئی** شخص اس قانون عدل اور خصوصیت محل رحمت خداوندی کو نہ مانے اور اپنی عقل نارسا اور فکر ناروا سے عدل و رحمت خداوندی کے یہ معنے قرار دے کہ خدایتعالی کسی نفس کو کسی قسم کی تکلیف نہ دے اور کسی بری چیز یا عمل کا برا نتیجہ ظاہر نہ کرے - وہ اپنے ہی حقیقی اثر تقدیر و ارادہ کو پیش نظر رکہہ کر بندون کو سزا و عذاب سے بری رکہے - انکے ظاہری

---

* اسمین اشارہ ہے کہ جو جبر یا مداخلت انسانی فعل مین خدا کیطرف سے پائی جاتی ہے وہ بلا استحقاق اور ظلم نہین ہے خدا اپنی ملک مین جو تصرف کرے وہ اسکا مستحق ہے ؎ گل را چہ مجال ست کہ گوید بکلال + از بہر چہ سازی و چرا مے شکنی

اس میں اطاعت جائز نہیں اور اگر کچھ نفع نہیں پہنچتا ہے کا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور والد کا اور والدہ اور زوج سب کا حق واطاعت ہے کوئی ایک دوسرے کا مزاحم نہیں۔ اپنے اپنے درجہ پر سب فرض ہیں یسقوط کسی حصہ کا نہیں ہوتا فقط واللہ تعالے اعلم

(۴) والدین کی اطاعت زوج کی اطاعت پر اقدم واولی ہے اگر والدین کسی امر غیر شروع کو یا اتلاف دوسرے کے حق کا کہتے ہوں کیونکہ یہ معصیت ہے اور یہاں سوائے اس کے کہ جو کچھ نصوص میں تاکید پر والدین کی ہے وہ زوج کے واسطے نہیں ہے۔ حدیث انت ومالك لابیك اور حدیث قال رجل من احق الناس بحسن الصحبة قال امك ثم امك ثم ابوك الخ احق الناس میں الف لام داخل کرکے عام بنایا ہے جو زوج کو بھی شامل ہے اسیواسطے نووی شرح مسلم میں تحت اس حدیث کے لکھتے ہیں۔ اجمعوا علی ان الام والاب الکافرة من سواء فی البر فیه والحق الزوج والزوجة بالمحارم انتهی اور آیت ان اشکرلی ولوالدیك الاٰیة اور دیگر آیات واحادیث سے صاف ظاہر ہے کہ حق والدین زوج سے مقدم ہے۔ اور عقل کا بھی یہی حکم ہے کہ والدین نے خصوصاً والدہ نے کس قدر محنت والدین نے مشقت اٹھائی ہے۔ اور زوج کو سوائے حق قوام علی النساء ہونے اور ذمہ داری لفظ وغیرہ کے اور کچھ نہیں ہے اور اسباب اختیاری ہے سوائے الدین کے عہدہ والدین کا حق صلہ رحم نہایت اوکد ہے پس اقدم واولیٰ عند التعارض امر بر وصلہ میں والدین ہی ہیں۔ فقط۔ واللہ اعلم۔

(۵) عقوق بایذاء ونافرمانی کا نام ہے پس اگر کوئی والدین کو ایذا دیوے اور نافرمانی کرے غیر شروع تو عند حکم شارع عاق ہے والدین کے عاق کرنے کی کیا ضرورت ہے اور کیا اسکا اثر ہے اور جو وہ امر معصیت یا کسی کے اتلاف

حق کا امر کرتے ہین اور اولاد نہین مانتی تو اس مین حق بجانب اولاد کے ہے لاطاعۃ الخ نص شارع کی ہے۔ اس پر اگر عاق کرتے ہین تو محض بیہودگی اور لغو ہے بلکہ خود والدین ہی گنہگار ہین ہرگز ولد عاق نہین پس درصورت ثانی تو عاق کا کوئی اثر بہی نہین واللہ تعالے اعلم۔

(۶) اگر زوج کسی امر جائز کو زوجہ سے کراتا ہے جسمین بر شرعی والدین کا فوت نہین ہوتا۔ تو زوجہ کو اسکو کرنا چاہئے اور والدین کے منع کو نہ مانے کہ یہہ امر والدین کا معصیت ہے اور علی ہذا اگر والدین امر جائز کرادین اور زوج کے کسی امر کو مانع نہین تو کرنا چاہئے اور زوج کے منع کو نہ مانے کہ یہہ منع زوج کا معصیت ہے لاطاعۃ الخ اور جو امر زوج کا ایسا ہے کہ بر شرعی والدین کے خلاف ہے تو بہی نکرنا چاہئے علی ہذا عکس اسکا غرض خلاف مشروع اور اتلاف حق مین کسیکا قول نہ مانے البتہ اگر ایسا امر دائر ہو کہ دونو کی خدمت مثلاً ایک وقت مین وارد ہے اور ایک دوسرے سے عاجز ہے تو ترجیح خدمت والدین کی ہے بسبب اقدم ہونے بر والدین کے اطاعت زوج پر چنانچہ جواب سوم مین مذکور ہوا واللہ تعالے اعلم۔

(۷) اس صورت مین زوجہ کو بخانہ زوج رہنا چاہئے کیونکہ یہہ امر حقوق زوجیت مین ہے کہ زوج جہان چاہے رکھے اپنے گہر لیجانے مین نفع ازدواج حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے کے گہر رہنے سے اسکو ضرر یا انتفاع بوجہ اتم نہین یا دوسری مصلحت ہے قال اللہ تعالے الرجال قوامون علی النساء واسکنوھن من حیث سکنتم الخ کہ بدلالۃ الشمس مثبت مدعی ہے پس والدین کا خانہ زوج سے منع کرنا جور حق زوج مین ہے اور معصیت ہے اس امر کا ماننا عورت کو ہرگز جائز نہین بے تامل زوج کا امر قبول کرے۔ اور اس سے ہرگز عقوق بجانب زوجہ عائد نہین ہوسکتا اور والدین کا اس وجہ سے عاق کرنا لغو اور زبون بیہودگی خلاف شرع کے اور یہہ شرط بہی

ان کی غیر مشروع ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ الخ پس اس شرط کا کچھ اعتبار نہین فقط۔ واللہ اعلم

نووی نے شرح مسلم مین لکہا ہے قال الشافعی واکثر العلماء ھذا محمول علی شرط لا ینافی مقتضی النکاح الخ اور حنفیہ بہی مسافرت کے مسئلہ مین ایسا ہی لکہتے ہین مگر جو سفر مین ضرر اور فتنہ ہو تو وفا شرط کو لازم کرتے ہین نہ بوجہ شرط بلکہ بوجہ ضرر و فتنہ کے۔ واللہ تعالے اعلم۔

(۸) روایات فقہا اس باب مین مختلف ہین مگر اس زمانہ مین جو کچھ مختار اپنے اساتذہ کا ہے یہہ ہے کہ اگر ابوین آکر ملسکتے ہین تو زوجہ بدون اذن کے نہ جاوے البتہ اگر نوبت تقطیع رحم پونچنے لگے تو اُس وقت بدون اذن شوہر چلا جانا درست ہے کہ قطع رحم حرام ہے اور معصیت مین اطاعت درست نہین۔ واللہ تعالی اعلم۔

(۹) اوپر معلوم ہوا کہ اس وقت فساد مین خروج زوجہ بدون اذن درست نہین اور اطاعت زوج کی ایسے امر مین ضرور ہے وتطیعہ اذا امر حکم حدیث کا ہے البتہ درصورت لزوم قطع رحم امتثال امر نہین چاہئے اور ابوین اگر ملنے کو آوین تو مکان شوہر مین دخول انکا بدون اذن شوہر کے درست نہین قال علیہ السلام ولا تاذن فی بیتہ الا باذنہ البتہ باہر سے بات کر سکتے ہین اور دیکہہ سکتے ہین اور زوج اس ملاقات سی منع نہین کر سکتا کہ قطع رحم اور حرام اور معصیت کا ماننا زوجہ کو ممنوع ہے واللہ اعلم۔

(۱۰) اس صورت مین خدمت والدین کی مقدم ہے خدمت زوج کو موخر رکہی اور والدین کی خدمت کرے انکا حق مقدم ہے چنانچہ جواب رابع سے واضح ہوگیا فقط واللہ تعالے اعلم

کتبہ الاحقر رشید احمد گنگوہی۔

جواب دیگر از مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی

اطاعت والدین کی امور مباحہ مین جنمین کسی کے حق مین جور نہ ہو اور معصیت نہو سب پر فرض ہے خواہ مرد ہو خواہ عورت منکوحہ یا غیر منکوحہ لقولہ تعالے ان اشکر لی ولوالدیک الآیۃ اور جسمین حق تلفی زوج کی ناحق ہو وہ حرام ہے لقولہ علیہ السلام لا طاعۃ للمخلوق فی معصیۃ الخالق اور ظلم کرنا حق ذی حق مین بہی معصیت ہے پس بعد نکاح کے دختر کو شوہر کی اطاعت بہی کرنا لازم ہے مگر حق والدین اوکد ہے سو جس صورت مین زوج محتاج اپنی حاجت کا ہو اور والدین عاجز کسی حال مستغنی خدمت دختر سے نہون تو خدمت والدین مقدم ہوویگی ورنہ شوہر کی خدمت مین حاضر رہے اور عاق کرنا کوئی امر شرعی نہین۔ لغو اور غلط عوام ہے اگر اطاعت موافق حکم شرع کے کرتی ہے اور نافرمانی والدین کی غیر مشروع مین کرتی ہے اور زوج کی خدمت شرعیہ کرتی ہے اور اس سے والدین ناراض ہو کر عاق کرین تو کچہہ اصل اسکی نہین والدین خود عاصی ہوویں گے اور دختر ہرگز عاق عند اللہ تعالے نہوویگی۔ بلکہ رضا والدین سے ایسا کام کرنا موجب معصیت و نافرمانی حقتعالے کا ہووے گا البتہ اگر نافرمانی والدین کی مباحات وغیرہ جور حق زوج مین کرے تو عاق ہے من اللہ تعالے نہ والدین کے کرنے سے کہ اثر اُسکا عذاب کا ہونا اور دُنیا مین سزا کا ملنا ہے نہ حرمان میراث جیسا عوام مین مشہور ہے پس اگر زوج اپنی زوجہ کو امر مشروع و مباح کرنیکو کہتا ہے تو اُس کو اطاعت واجب ہے۔ لقولہ علیہ السلام ولو امرھا ان تنقل من جبل اصفر الی جبل اسود ومن جبل اسود الی جبل ابیض کان ینبغی لھا ان تفعلہ الحدیث کذا فی المشکوۃ ولقولہ علیہ السلام ولا تخالفہ فی نفسھا ولا مالھا بما یکرہ الحدیث

اور والدین اگر ایسے کام سے منع کرین تو نہ مانے کیونکہ یہ منع والدین کا معصیت ہے اور جو حق زوج مین ہے اور والدین کے اس امر کو ماننا گناہ ہے اور نہ ماننا عقوق نہین بلکہ والدین خود عاصی ایسے منع سے ہین علے ہذا اگر بعد نکاح کے شوہر اپنے گہر لیجاتا ہے تو عورت پر شوہر کے گہر جانا واجب ہے۔ اور باپ کے منع کو ہرگز نہ مانے کہ امر باپ کا خلاف حکم حق تعالے کے ہے قال اللہ تعالی اسکنوھن من حیث سکنتم الایۃ وقال علیہ السلام ولا تخالفہ فی نفسہا ومالہا الحدیث پس اس صورت سوال مین کہ والد کسیطرح محتاج خدمت نہین اور دختر کو خانہ زوج سے منع کرتا ہے ظلم کرتا ہے عورت کو واجب ہے۔ کہ نہ مانے اور زوج کے گہر جاوے باقی شرط کر لینا پدر کا کہ دختر ہر روز میرے گہر رہیگی یہہ شرط خلاف مقتضائے عقد نکاح کے ہے قال علیہ السلام کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل الحدیث لہذا اسکا وفا کرنا زوج پر ضرور نہین۔ فقط واللہ اعلم۔

کتبہ الاحقر رشید احمد گنگوہی عفی عنہ

رشید احمد

نمبر ۴ نقل جواب مولوی محمد ارشاد حسین صاحب

جواب سوال اول - اطاعت والدین کی بیٹا بیٹی پر شوہر دار ہو یا غیر شوہر دار فرض ہے اور فرضیت اسکی ثابت ہے نص قطعی سے قال اللہ سبحانہ وتعالے وقضی ربک ان تعبدوا الا ایاہ وبالوالدین احسانا قال فی معالم التنزیل ای امر ربک واوجب وقال فی روح البیان ای امر کل مکلف امرا مقطوعا بہ فاھم الواجبات بعد التوحید احسانھما انتہی وقال الخطیب فی السراج المنیر تحت قولہ تعالی ووصینا الانسان بوالدیہ ای امرناہ ان یبرھما ویطیعھما ویقوم بھما انتہی اور حدیث کثیرہ بہی اس باب مین وارد ہین رضا الرب فی رضا الوالد وسخط

الرب فی سخط الوالد دیگر ہما جنتک ونارک لیکن اطاعت مخلوق مین خواہ والدین ہون یا غیر ان کے یہہ امر شرط ہے کہ معصیت الٰہی نہو ورنہ معصیت الٰہی مین اطاعت کسی کی جائز نہین فاذا امر بمعصیۃ فلا سمع ولا طاعۃ متفق علیہ ولا طاعۃ فی معصیۃ انما الطاعۃ فی المعروف متفق علیہ پس جب بیٹی شوہر دار ہو جاتی ہے تو اطاعت شوہر اُسپر فرض ہو جاتی ہے اسحالت مین اُسپر اطاعت والدین کی اُن امور مین جو مخالف طاعت مفروضہ شوہر کی ہون فرض کیا مباح بہی نہین کما سیجئی مفصلا فی الاجوبۃ الآتیۃ۔

جواب سوال دوم۔ اطاعت شوہر کی زوجہ پر فرض ہے اور دلیل فرضیت اس کی اولاً آیات متعددہ منجملہ اُن کے ولہن مثل الذی علیہن بالمعروف وللرجال علیہن درجۃ قال الامام الرازی فی تفسیرہ فاعلم ان اللہ تعالے لما بین انہ یجب ان یکون المقصود من المراجعۃ اصلاح حالہا لا ایصال الضرر ایاہا ان لکل واحد من الزوجین حقا علی الاخر وان الزوج کالراعی والامیر والزوجۃ کالمامور والرعیۃ فیجب علی الزوج بسبب کونہ امیرا وراعیا ان یقوم بحقہا و معالجہا ویجب علیہا فی مقابلۃ ذلک اظہار الانقیاد والطاعۃ للزوج انتہی مختصرا فی التفسیرات الاحمدیہ قولہ تعالی ولہن مثل الذی علیہن بالمعروف ایماء الی حقوق کل من الزوج والزوجۃ علی الاخر فحقوق الزوج علی الزوجۃ الخدمۃ والادب وترک الاعتراض علیہ وامتثال اوامرہ بالکلیۃ وانقیادہا لہ وترک المنع من الوطی متی شاء وکیف شاء انتہی اور ثانیاً احادیث کثیرہ صحیحہ منجملہ ان کے حدیث ترمذی عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو کنت امر احدا ان یسجد لاحد لامرت المراۃ ان تسجد لزوجہا اور حدیث امام احمد جو مشکوۃ مین ہے لو کنت امر احدا ان یسجد لاحد لامرت المراۃ ان تسجد لزوجہا

ویوامرها ان تنتقل من جبل اسود الی جبل ابیض کان ینبغی لها ان تفعل انتہی اور حدیث بیہقی مرویہ فی المشکوٰۃ عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ لا یقبل لهم صلوٰۃ ولا تصعد لهم الحسنۃ العبد الآبق حتی یرجع الی موالیہ فیضع یدہ فی ایدیهم والمراۃ الساخط علیها زوجها والسکران حتی یصحوا انتہی۔

جواب سوال سوم۔ اولاً عورت پر اطاعت والدین مطلقاً فرض نہین۔ اس کے بعد اطاعت شوہر بعد شوہر دار ہو جانے کے فرض ہوئی والدلیل علیهما مرانفا تو جن امرون مین اطاعت والدین منافی اطاعت شوہر ہوگی اُن امرون مین بمقتضائے احادیث سابقہ وحدیث صحیح لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق کے اطاعت والدین ساقط ہو جاویگی اور باقی مین باقی رہیگی قال الامام الغزالی فی الاحیاء النکاح نوع رق فهی رقیقۃ له فعلیها طاعۃ الزوج مطلقاً فی کل ما طلب منها فی نفسها ما لا یعصیہ فیہ وقد ورد فی حق الزوج علیها اخبار کثیرۃ قال صلی اللہ علیہ وسلم ایما امراۃ ماتت وزوجها عنها راض دخلت الجنۃ وکان رجل قد خرج الی سفر وعهد الی امراتہ ان لا ینزل من العلو الی السفل وکان ابوها فی الاسفل فمرض فارسلت المراۃ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تستاذن فی النزول الی ابیها فقال صلی اللہ علیہ وسلم اطیعی زوجک فمات فاستامرتہ فقال اطیعی زوجک فدفن ابوها فارسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخبرها ان اللہ تعالی قد غفر لابیها بطاعتها لزوجها وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر واذا ثبت فضل الرجل علی المراۃ ظهر ان المراۃ کالاسیر العاجز فی ید الرجل ولهذا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استوصوا بالنساء خیراً فانهن عندکم عوان۔

جواب سوال چہارم۔ جن امرون مین اطاعت زوج کی اوپر زوجہ کی فرض ہے
اُن مین اطاعت شوہر کی مقدم ہے اوپر اطاعت والدین کے نہ باقی امورین کا
ظہر من الاحادیث والروایات المذکورۃ سابقا۔

جواب سوال پنجم۔ عقوق پسر و دختر دونون مین ہوتا ہے معنے عقوق
کے نافرمانی غیر معصیت مین اور ایذا رسانی کے ہین قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم الکبائر الاشراک باللہ وعقوق الوالدین الحدیث اور اثر عقوق کا فاسق ہو جاتا
ہے عاق کا جب تک توبہ نکرے۔

جواب سوال ششم۔ ایسی حالت مین عورت کو اطاعت شوہر کی
لازم ہے نہ اطاعت پدر کی کما ظہر من الاحادیث والروایات المنقولۃ
انفا اور اسحالت مین نافرمانی پدر کی حق دختر مین عقوق شرعی نہین ہے اس
واسطے کہ نافرمانی شوہر کی معصیت ہے اور حرام اور پدر اسکا امر کرتا ہے اُس معصیت
و حرام کا پس معصیت مین اطاعت والدین کی فرض کیا مباح بھی نہین والدلیل
علیہ قدمر انفا اور اول جوابات سے جواب باقی سوالات کا بھی ظاہر ہو گیا یعنی
جب اطاعت شوہر مقدم ہوئی اطاعت پدر پر تو اس خواہش پدر مین کہ دختر ہمارے گھر رہے
مخالف مرضی شوہر کے دختر کو اتباع شوہر کرنا ہوگا اور باپ کو شرط کرنا بوقت نسبت کی
لغو ہے اور مخالف ہے مقتضاے عقد کے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل اور زیارت والدین مین اذن شوہر کی حاجت
ہے اور عورت خلاف مرضی شوہر کے مکان شوہر سے مکان والدین مین نہین جا سکتی
اور درصورت بیماری شوہر و پدر کے عورت کو خدمت شوہر نہ خدمت پدر الا باجازت شوہر
فقط واللہ سبحانہ اعلم وعلمہ اتم

العبد المجیب

محمد ارشاد حسین احمدی

خلاصہ مضمون خط مولوی ارشاد حسین صاحب بجواب سوال سائل

آنچہ بعض اہل علم بر فرضیت طاعت والدین از آیۂ کریمہ وبرا بوالدیہ ولم یکن جبارا
عصیا وبرا بوالدتی ولم یکن جبارا شقیا استدلال کردہ اند بنظر راقم این استدلال صحیح
نیست چہ ہر دو آیت در بیان حال حضرت یحییٰ و عیسیٰ علیہما السلام وارد شدہ و ہر دو از
در بیان صفات این ہر دو حضرات صفت بر و احسان بوالدہ شان بیان می فرماید
بیان [illegible] نیست کہ این صفت شان بعد فرضیت بر ان حضرات بود [illegible]
[illegible] باشد واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم

نمبر ۵ نقل جواب مولوی عبد اللہ صاحب

سوال اول [illegible] ماں باپ کی بیٹا بیٹی پر فرض ہے [illegible]
جواب سوال اول [illegible] طاعت و تابعداری والدین کی [illegible]
[illegible] اور بعض [illegible] تابعداری [illegible] والدین کی [illegible]
[illegible] والدین کو اذیت قولی [illegible] عقوق یعنی نافرمانی [illegible]
[illegible] نفقہ انکو دینا [illegible] وہ مفلس ہوں اور بھی خدمت گذاری کرنا [illegible]
[illegible] عقوق یعنی نافرمانی والدین کی اور اذیت دینی انکو قولی یا فعلی [illegible]
[illegible] داخل ہوگا [illegible]
[illegible] بیٹا کو حذاق اپنی بی بی کو دے تو چاہیے بیٹا کو کہ بی بی [illegible]
[illegible] کرے نہ تف کرے انکے آگے ماں باپ مسلم ہوں یا کافر سورہ بقر میں ہے
اذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا اللہ وبالوالدین احسانا الخ اور سورہ نساء میں ہے واعبدوا اللہ ولا تشرکوا
بہ شیئا وبالوالدین احسانا الخ اور سورہ انعام میں ہے قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم ان لا تشرکوا بہ شیئا وبالوالدین

عمل و ارادات و حرکات کا لحاظ فرما کر انکو مجرم قرار نہ دے اور نہ عذاب کرے تو وہ شخص پہلے ہمکو اس سوال کا جواب دے کہ عدل و رحمت خداوندی کے یہی معنے ہین تو پہر خدا تعالی بہت سی مخلوقات (انسان و حیوانات وغیرہ) پر اُن کی غیر اختیاری افعال کے نتائج بد کیون ظاہر و مترتب کرتا ہے (کسیکو کسیکے ہاتھ سے جبراً زہر کہلانے یا اسپر تلوار چلانے سے مار ڈالتا ہے (جسمین فعل مقتول کا کچھ دخل نہین ہوتا) بہت سی جاندارون کو پہاڑون - اونچے مکانون - گاڑیون اور دوسرون کے قدمون کے نیچے کچلوا کر فنا کر دیتا ہے - بہت سی مخلوق کو ایسی امراض مین مبتلا کر دیتا ہے (جیسے مادر زاد اندہی) جنمین اُنکے افعال کا مطلق دخل نہین ہوتا چہ جائے اختیاری افعال -

اِس سے بڑہکر یہہ سوال ہے کہ خدا تعالی اس معنے کر عادل و رحیم ہے تو ایسے اسباب و اشیاء کو پیدا ہی کیون کیا جنسے مخلوقات بلا کسب و اختیارات ضرر پاتی ہین - اِس سے بھی بڑہکر یہہ سوال ہے کہ خدا تعالی نے انسان کو ایسا کیون بنایا اور اُسے ایسے آلات اسباب کیون عطا کئے جس سے وہ باختیار خود متضرر ہوتا ہے - اسی سوال کے معنے مین ہے جو کسینے کہا ہے ع انسان بنا کے کیون میری مٹی خراب کی اور ایسا ہی ہے جو کافر قیامت کے دن کہیگا "یٰلَیْتَنِیْ کُنْتُ تُرَابًا" یعنے کاش مین مٹی ہوتا یا ہو جاتا - پہر اس معنی عدل و رحمت کا ثبوت دے اور یہہ ثابت کرے کہ خدا تعالی کا اپنی حقیقی اثر خلق و تقدیر و ارادہ کو لحاظ فرما کر بندہ کو جرم و سزا سے بری کرنا کیون عدل اور واجب ہے - اور بندہ کی ظاہری حرکات و ارادات کو لحاظ فرما کر اسکو مجرم قرار دینا کیون ظلم ہے - اور بندہ کا خدا تعالی پر کونسا ذاتی حق ہے جس کے تلف کرنے سے خدا ظالم ٹہرتا ہے -

یہہ ثابت کرنا ایسا مشکل بلکہ محال ہے جیسے مخلوق کا خالق ہو جانا اور خدا کی صفات و حقوق صمدیت (بے نیازی) وجوب وجود (اپنے آپ ہونا) کلی غنا (کسی کا کسی امر مین

ولیعمل البارہ منہ ان یعمل فلزید من ذلک اور در مختار میں ہے بطریق مجتبیٰ ۸۰۰۹
صلۃ الرحم والجنبیۃ ونوکانت السلام وتحیۃ وھدیۃ ومعاونۃ ومجالستہ ومکالمۃ وتلاطف
واحسان وترحم علیالیزید جلیل بزرگ اقرباء کل جمعۃ او شھر لا یزید علی جاتھم لا نھون التطویع
فی الحدیث ان الرحم یصل من وصل رحمہ ویقطع من قطعہ وفی الحدیث صلۃ الرحم مرضاۃ
الرب سبحانہ الا بالشرک ہے تا اصلی اباہ علیہ السلام من الکبائر العقوق الوالدین وبرھما یتم
بامرھما الطعام والکسوۃ لو الحد ان اختلجا واذا عاد الولد لجاوا اذا امرھما لم یامرھما بمعصیۃ
ویکلمھما زیارتہ یکلم معھما بالکلام اللین فلا یقول لھما اف ولا یدعوھما باسمھما ویشی خلفھما ویلبی عند
من اغاثہ اذا دعیا ویوقرھما فی مجلسہ ویدعو لھما بالمغفرۃ اور مصفی میں ہے قال اللہ تعالیٰ وبالوالدین
احسانا وقال صلحبھما فی الدنیا معروفا ومن المعلوم انہ لیس من الاحسان الامر باصلاحہ
بالمعروف ان یموتا او احدھما والولد فی عیش ایسی ہی درایہ شرح وقایہ ودر مختار وغیرہ میں ولیکن
بعد ھذا الذین کی اول امور میں کہ مستحب ہے برابر ان امور ہمراہ ان دونوں کے جیسا کہ روپیہ پیسا اور کپڑا اور
اشیاء خوردنی وغیرہ سے انکی خدمت کرنا بشرطیکہ لوگ انکے محتاج ہوں ان مجبوریوں کی رضامندی
اور دعا حاصل کرنے کیواسطے اور بسطح جو خدمت والد پر فرض و واجب ہے نہیں وہ خدمت والدین کی بجالانا
واسطے رضامندی کے ہی اگر بشرطیکہ وہ خدمت خلاف شرع شریف کے نہو لیکن بعد ادائے والدین کے حقوق
کے دوسرے تیسرے درجہ پر اللہ تعالیٰ اور اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رضامندی ہے جیسا کہ رضامندی والدین کی فرض
ہے ویسا ہی اللہ تعالیٰ اور اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رضامندی فرض ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات
وصفات میں کفر یا کسی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انکار کرنا یا قتل جانا یا کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب ہونا والدین
کی نافرمانی کرنا جیسا کہ حرام ہے ویسا ہی کفر ہے یا پنجگانہ نماز کا نہ پڑھنا یا روزہ رمضان کا نہ رکھنا یا
توانائی ہونے پر حج فرض نہ ادا کرنا یہ سب امور والدین کی نافرمانی سے بڑھکر ہیں یعنی ان امور میں والدین کی
نافرمانی نہ کرنا چاہیئے اور جن امور میں والدین کی نافرمانی کرنا گناہ ہے ان امور میں بھی والدین کی
نافرمانی کرنا گناہ ہے اور جن امور میں والدین کی نافرمانی حرام ہے ان امور میں بھی نافرمانی کرنا والدین کی بھی حرام ہے۔۔ باقی آئندہ

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

نورالدین صاحب کے ذمہ وہ حق واجب سمجھے ہو (جسکا حاصل سکنہ گوا پنے کہا ہی) تو آئیے لو اوڑ

اشاعۃ السنۃ النبویۃ ہے تو آپ ہی

صلی اللہ علیہا الصلوٰۃ والتحیۃ

۱۲۲۳ھ

نمبر شش غایت دوازدہم — جلد دوا

اصول وضوابط پر ستور

اشاعۃ السنۃ کے غیر معمولی توقف کے اسباب

ہمارا ایک سفر کلکتہ سالہا سال سے اور دورہ کا سفر مالوہ (جو قومی خدمت ہی کی غرض سے ہوئے اور

اور دو چھوٹے بڑے کی ہمارے اور انکی رحمت اور ایک بڑے لڑکے کی شادی بیمعنی سب سیاہ

رہا ہیں ہمارے معاذین کا اسی طرز توقف پر ناراضگی کرنا تھا میں مگر یہ ضرور ہے

رسالہ غایت زیادہ ہیں اور جو لوگ بابت ۱۳۲۲ھ بلکہ ۱۳۲۳ھ کے ہمارے ذمہ قیمت میں

میں متوقف ہے ہم اشاعۃ السنۃ میں جسکی بابت ہم نے کچھ نہیں کہا تھا

تقدیم کی آن سے ارسال قیمت بین تقدیم نمونہ کی ورنہ اب بھی قیمت رسالہ ارسال کریں

ایکی ذمہ عموماً بیرنگ رسال ہوتے) نوبت نہ آنے دیں۔

اشاعۃ السنۃ کی قومی خدمت زمانۂ فترت

اشاعۃ السنۃ کی وہ خدمات جنکی نظر سے کلکتہ وغیرہ کا سفر ہوا تھا بعد ظہور اثر بیان کرینگے سردست ہم یہ

خدمت بیان کرتے ہیں جو ایام قیام ہوا اس سے ظہور میں آئی ہے۔

ممالک شرقیہ شمالیہ اودھ کی مردم شماری کے فارموں (نقشجات) میں اہل سلام کی تفریق فرقہ وار کے ایک نئے لفظ

وہابی لکھا گیا تھا ہم نے اسکی اطلاع پاکر گورنمنٹ ممالک مذکورہ سے اسکی تبدیلی کی درخواست کی جسکو گورنمنٹ ذاذراہ

عدالت منظور فرمایا اور اپنی یادداشت نمبری ۱۳۰۳ مورخہ ۲۲ جنوری ۱۸۹۶ء کے ذریعہ ہمکو اطلاع کیا

جسپر ہم گورنمنٹ کا تشکر یہ ادا کرتے ہیں اور اہل حدیث علاقہ ممالک مذکورہ کی طرف سے شکریہ کی ہدیت کرتے ہیں۔

ایسی ہی درخواست گورنمنٹ بنگال اور چیف کمشنر اودھ سے کی تھی۔ گورنمنٹ بنگال نے ہماری درخواست کو منظور فرما

اور اپنی چٹھی نمبر نشان ڈیپارٹمنٹ نمبری (۵۵۶) مورخہ ۱۴ فروری ۱۸۹۶ء میں ہمکو وعدہ دیا کہ لفظ اس مخصص کے حق میں نکالا جائیگا

چونکہ اپنے کچھ دیا نہ رکھا ہے۔ مگر چیف کمشنر اودھ نے ہماری درخواست کا کوئی جواب نہیں دیا۔ گمان غالب ہے کہ وہ بھی

اسی حکم پر عملدرآمد ہوگا جو دوسری گورنمنٹوں نے جاری کیا ہے۔ اگر وہاں اسکے خلاف ہوا ہو۔ تو ہمکو وہاں کی اہلحدیث اطلاع دیں۔ اسپر ہم کچھ کارروائی کرینگے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ گورنمنٹ پنجاب اور دیگر لوکل گورنمنٹوں کے ہم نہایت شکرگذار ہیں جنھوں نے خود ہی اپنے حکم سابق ممانعت استعمال لفظ وہابی کو ملحوظ رکھا۔ اور ان فارموں میں اس دل آزار لفظ کو درج نہ کیا۔

بنارسی فساد کے انسداد میں ہمارا استحقاق شکریہ

بڑی خوشی کی بات ہے کہ بنارسی فساد کا وہ شعبہ جسکا اثر حضرت شیخنا و شیخ الکل کی بارگاہ تک پہنچ چکا تھا موقوف ہوا۔ اور میرے عزیز مولوی محمد سعید بنارسی نے اس جعلی خط کا (جس کا فوٹو انہوں نے شائع کیا تھا اور وہی فوٹو اس شعبہ فساد کا مبدأ تھا) جعلی ہونا تسلیم کر لیا۔ اور اس کی اشاعت پر افسوس و ندامت ظاہر کر کے حضرت شیخ الکل سے عفو چاہا اور اسپر حضرت شیخ الکل سراپا رافت و مروت نے انکا قصور معاف کر دیا اس امر کو عزیز بنارسی نے خود ایک ضروری پرچہ میں ظاہر کیا ہے جسکی نقل ذیل میں درج ہے۔

الحمد للہ رب العالمین حمد الشاکرین والصلوٰۃ والسلام علی خیر خلقہ محمد وآلہ وصحابہ اجمعین۔ اما بعد راجی رحمۃ اللہ المجید محمد سعید گزارش کرتا ہے کہ میں نے تحریر مندرجہ ذیل بحضرت جناب میاں صاحب روانہ کی۔

از محمد سعید بحضرت جناب مخدوم مکرم جناب مولٰنا و سیدنا محمد نذیر حسین صاحب دام اللہ ظلکم۔ السلام علیکم و رحمۃ اللہ۔ جس خط آپ کا میں نے فوٹو شائع کیا۔ اوسکے جعلی ہونیکا مجھکو علم نہ تھا اسلئے مینے اوسکو شائع و مشتہر کیا اب جناب کی تحریرات سے معلوم ہوا کہ وہ خط جعلی ہے لہذا میں اوسکی اشاعت پر سخت نادم ہوں اور میں اعتراف کرتا ہوں کہ مجھ سے اس خط کی اشاعت میں جلدی ہوئی لہذا میں اس قصور کی جناب سے معافی مانگتا ہوں۔ الراقم العاجز

محمد سعید عفی عنہ

جواب جناب میاں صاحب نے یہ عنایت فرمایا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

از عاجز محمد نذیر حسین بمطالعہ گرامی مولوی محمد سعید صاحب سلمہ ربہ بالخیر بعد السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ واضح ہو آپکی تحریر مورخہ ۳ صفر ۱۳۰۸ھ میری پاس پہنچی اوس سے معلوم ہوا کہ آپکو کسی مفسد کی بیجا کارروائی سے مغالطہ ہوا جسکی وجہ سے آپ نے اوسکے جعلی خط کا فوٹو شائع کر دیا چونکہ آپ حسب طریقہ محمودہ اوس غلطی سے جو آپ سے اوسکی اشاعت میں سرزد ہوئی مجھ سے معافی چاہی ہے۔ لہذا میں آپکو لکھتا ہوں کہ اب میرا دل آپکی جانب سے بالکل صاف ہے اب کسیطرح کی ناخوشی آپ سے مجھکو نہیں ہے فی الواقع وہ کسی مخالف طرفین کا فعل تھا جس سے فیمابین ہمارے اور تمہارے رنجش اور اختلاف پیدا ہو گیا تھا اب میں لکھتا ہوں کہ آج کی تاریخ سے تحریرات سابقہ جانبین کا کچھ خیال و لحاظ نکیا جائے اور حدیث کی سند میری دی ہوئی آپکو مبارک ہو اور حدیث کا فیض تمہاری ذات سے جاری رہے اور اہلحدیث تمسے فیضیاب ہوتے رہیں زیادہ السلام خیر الختام محررہ نہم صفر ۱۳۰۸ھ

مگر اشاعی بڑا بلکہ اسسے بڑھکر یہ افسوس بھی ہے کہ عزیز پارسی نے اس معافی قصور اور بحالی تلمذ پر ہمارا شکریہ ادا نہیں کیا جو آگے زمرہ واجب اور ایک بیان نہ خاصہ ضائع ایسی حالت میں کہ وہ اپنی غلط فہمی اور بد گمانی سے پہلے شیخنا و شیخ الکل کی ناراضی کا موجب ہم ہی کو اقرار دیکھے اور اپنے پر حد نصرت نمبر ۵ و ۶ جلد (۴) کے ضمن میں بیان کر چکے تھے جناب شیخنا و شیخ الکل کا اس خط کو جعلی قرار دینا اور اسکی اشاعت پر ان (پارسی) سے ناخوش ہونا ہماری ہی (خاکسار کی) تعزیت ہوئی۔ اور اسکے بعد وہ بھی جان چکے تھے کہ اس معافی قصور کا موجب یہی خاکسار ہی بھی شخص ہے جس نے جناب شیخنا و شیخ الکل کے فیصلہ دکن پر کہ جو جلسہ ۱۲ ذی قعدہ ۱۳۱۲ھ میں ہمارے (پارسی کے) حق میں صادر ہوا تھا چھپنے نہ دیا۔ اور ہمارے حریف کے حوالہ کیا۔ یہی شخص ہے جس نے جناب ممدوح کا اس خط کو جس میں انہوں نے ہم (پارسی) کو زمرۂ تلامذہ سے خارج کر کے واپسی سند کا حکم دیا تھا اشاعت سے روکا یہی شخص ہی جس نے اپنے خط کے ذریعہ ہم (پارسی) کو اشاعت تحریرات مذکورہ کی موقوفی کا وعدہ اور طلب دیگر معافی مانگنے کا مشورہ دیا تھا بلکہ مضمون معافی (جس کو ہمنے شیخ الکل کی خدمت میں پیش کیا ہے) تحریر کر کے ہمارے پاس بھیجدیا تھا اسی مضمون کو ہم (پارسی) نے حافظ مولوی عبد السمد صاحب کی فہمائش سے اپنے خط میں نقل کر کے شیخ الکل کی خدمت میں پیش کیا تو اپنے ہاتھ قصور معاف فرمایا۔ اور خط مرقوم ۱۲ ذی قعدہ سنہ ۱۳۱۲ھ میں اس معافی نامہ کو جس کا مسودہ حافظ مولوی عبد السمد صاحب نے اپنی قلم سے لکھکر حضرت ممدوح کی خدمت میں بھیجدیا تھا اپنی قلم سے نقل فرما کر ہمارے پاس بھیجدیا۔ پھر کیا یہ حکم شریعت و عقل ان پر واجب تھا کہ وہ اس قصور کے معاف ہونے اور معافی قصور و بحالی تلمذ کی سند حاصل کرنے کے بعد ہمارا شکریہ ادا کرتے اور اس سوء ظنی اور غلط فہمی کی جو پر حد مذکورہ میں ہو چکی ہے تلافی عمل میں لاتے۔ بیشک واجب تھا جس سے انہوں نے آبتک تغافل کیا ہے۔ گزشتہ اصلوٰۃ۔ اب بھی وہ ہمارا حق (شکریہ) ادا کریں اور تلافی مافات عمل میں لادیں۔ اور اگر ہماری اس دلچسپی حکایت کے مقابلہ میں انہوں نے عذر بدتر از گناہ کیا اور ان کے بچانے سکریٹری کفران نعمت کا ارتکاب ہوا تو ہم اپنا حق خود وصول کرنیکو اور ان کاغذات کو جو ہمیں بابت ہمارے پاس موجود و محفوظ ہیں (حضرت) شیخنا و شیخ الکل کے دستخطی متعدد خطوط جنمیں انہوں نے جلی خط کو فوٹو کی اضاعت پر ہماری کی نسبت سخت ناراضی ظاہر فرمائی (۲) جلسہ علماء دکن منعقدہ ۱۳۱۲ھ کہ روئداد جس میں آنجہانی پارسی کی نسبت آنوی حکم صادر فرمایا تھا۔ (۳) حضرت شیخنا کا خط ہی پارسی جسمیں آنجہانی کو واپسی سند حدیث کا حکم دیا اور زمرۂ تلامذہ سے خارج کیا تھا۔ (۴) ہمارا وہ خط جس میں ہم نے عزیز پارسی کو اس جلسی کی کاروائی سے اطلاع دیکر معافی مانگنے کا مشورہ دیا تھا اور اس پر ہماری نیک نیتی اور اصلاح طلبی کا کامل ثبوت ملتا ہے۔ (۵) حافظ مولوی عبد السمد صاحب خازن سیوری کا وہ خط جس میں انہوں نے شیخ الکل کی خدمت میں مضمون معافی نامہ لکھکر ارسال کیا تھا۔ (۶) حضرت شیخنا کا خط ہی مولوی محمد بشیر صاحب جسمیں انہوں نے عزیز پارسی پر اپنا کامل قطع طاہر کیا تھا (۷) مولوی محمد بشیر صاحب کا خط ہی حضرت شیخ الکل سے اس جعل کر جلسازوں کا پتہ لگنے اور اس فساد کو بانیوں کے جو مدت سے اسمعیل شیخ کے نام سے گمنام تحریریں چھاپ کر

۱۲ اس سے حضرت شیخ الکل کے دستخطی خطوط مراد ہیں جو ہمارے پاس محفوظ ہیں

شائع کرتے ہیں حال کھلتا ہے وغیرہ وغیرہ) چھاپ کر مشتہر کرینگے۔ اور اسکے ساتھ یہ بھی ثابت کرینگے کہ اس فساد کا بانی اور شروع سے آخر تک اسکا حامی وہی لوگ ہیں جنکو آپ ایسی پرچہ نمبر ۵ و ۶ میں اپنے گواہ بنا چکے ہیں اور حاجی و مولوی حقانی کا قول کے خطاب سے یاد کرتے ہیں۔ بالفعل ہمکو ان خطوط کے چھاپنے اور ان حقیقت کی رکیات ظاہر کرنے سے بہت منع ہے۔ ۵ تو برائے وصل کردن آمدی مانے برائے فصل کردن آمدی ہم یہ نہیں چاہتے کہ دبی ہوئی آگ سے ہاتھ سینکے صرف یہ چاہتے ہیں کہ اس فساد کی چنگاری جس کو انہی فسادیوں کا ہوا دیا ہوا ہے اور بڑھ گیا ہے) بجھائی جاوے یعنی فسادیوں کی شرارت یا اعانت ہمکو بری کرکے اسکی رفع و صلاح کی بہاری سبی کا نتیجہ تسلیم کیا جائے۔ ہمارے اس دعوی استحقاق شکریہ میں عزیز مذکور کو جواب کچھ شک انکا ہو تو رسالہ کے تصفیہ کے لئے ایک بری حافظ مولوی عبدالشکور صاحب کو منصف مقرر کرلیں جنکی منصفی پر ہم بھی خوش ہیں حافظ صاحب ہمکو مستحق شکریہ کہینگے تو ہمارے منہ سے دو بزار مرحبا ہوجائیگا اور آزردہ ہمکو کہیں تو عزیز مذکور ہمارا محب ظاہر ہو نہ ہم اپنا مخالف وصول کرنے کے لئے حکم اللہ ورسولہ بیت المحظوظ میں اپنا انتخاب کرینگے جو ہم دونوں کو گوارا ہو ہمکو پسند نہیں۔

ہمارے شاگرد یا شاگردان شاگرد

شیخ نوشت علم ہر زمان کہ ما عاقبت نا اندیشہ اہل زمانہ از خود اجتہادی ہیں کوئی کسی کا شاگرد ہونے کا دعوی کرے تو اس فقیر کو بیت ہے اور نہ کسی کو ہونے کی خواہش ہے۔ ہمارے شاگرد ہونے کا دعوی کرنا ہمارے ساتھ ایک قسم کی گستاخی ہے جو حضرت شیخ کے اس قول کا پاس نہ کرنا ہے جو اپنے شاگرد سے فرمایا ہے۔ اپنے شاگرد کو ہمیشہ خطوط میں یہ لکھا کرتے تھے کہ تیرا مرتبہ میرے نزدیک فرزند کا سا ہے اور تو میرا شاگرد نہیں ہے۔ اس قسم کے الفاظ سے ہمیشہ شاگرد کو ہوشیار کرتے رہتے تھے۔ ہمارے علیہ ہمکو بات بات میں شاگرد کہنا اور ہمارا دعوی شاگردی کرنا ہمارے ساتھ بے ادبی ہے۔ ہمارا

سُود۔ قمار۔ لاٹری۔ بیما وغیرہ[۵]

اور

اسلام

نبی آخر الزمان (علیہ الصلوٰۃ والسلام) نے بطور پیشین گوئی فرما دیا تھا۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال لیاتین علی الناس زمان لا یبقی احد الا اکل الربو فان لم یاکل اصابہ من بخارہ ویروی من غبارہ (ابوداود ص۱۱۷۔ نسائی۔ ابن ماجہ وغیرہ)

قولہ بخارہ اثرہ بان یکون موکلا او شاھدا او کاتبا او ساعیا او اکل من ضیافتہ وھدیتہ (مرقاۃ ولمعات)

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال یاتی علی الناس زمان لا یبالی المرء ما اخذ منہ امن الحلال ام من الحرام (بخاری ص۲۷۶)

(چنانچہ ابوداود وغیرہ نے نقل کیا ہی) کہ لوگون پر ایسا وقت آئیگا کہ ان مین کوئی ایسا نہوگا جو سود خوار نہوگا۔ کوئی خود (یعنی بلاواسطہ) سود نہ کہائیگا تو اسکو سود کا بخار یا غبار تو ضرور پہنچ جائیگا (یعنی وہ سود خوار سے بذریعہ ضیافت ہدیہ وغیرہ اسکا حصہ پائیگا یا وہ معاملہ سود کا بواسطہ شہادت کتابت وغیرہ مددگار ہوگا۔)۔

یہہ بہی آپنے فرمایا تھا چنانچہ امام بخاری نے نقل کیا ہے کہ لوگون پر ایسا وقت آئیگا کہ آدمی یہہ پروا نکریگا کہ جو مال وہ لیتا ہے حلال ہے یا حرام۔

یہہ پیشین گوئی ایک مدت سے صادق اور واقع کے مطابق ہو رہی ہے اور اس وقت تو اسکا صدق ومطابقت ایسے ظاہر وباہر ہے کہ اس مین کسیکو مقال کی مجال

[۵] وغیرہ سے تھیٹر مراد ہے۔ یعنے وہ تماشا جو مہذب نقال کرتے ہیں ۱۲

نہیں ہے۔

گذشتہ صدی کے اوائل تک تو یہ امور (سود خواری و ناپرہیزگاری) اہل اسلام عوام اور ناواقف اشخاص میں محدود تھی۔ اس کے **اواخر** میں ان امور نے ایسا شیوع پایا کہ خواص و با خبر اہل اسلام کو بھی شامل کر لیا۔

اس وقت تو انکے شیوع کا یہ حال ہے کہ اہل اسلام کے اخص خواص مقدس علماء اور مشاہیر فضلا خواہ کسی فرقہ اسلامی (شیعہ و سنی۔ اہلحدیث۔ و اہل فقہ۔ قائلین بتقلید سابقین اور اس کے منکرین) اس سے نہیں بچتے۔ اور اولڈ فیشن (پرانے خیال کے) رہبر۔ اور نیو فیشن (نئے خیال کے) مہذب و ریفارمر (مصلحان قوم) انکی ترویج و اشاعت میں سرگرمی کے ساتھ مصروف ہیں۔

پہلے تو صرف نیو فیشن کے ریفارمروں نے انکے ترویج کا بیڑا اٹھایا تھا۔ مضامین جواز سود کو شائع کیا۔ سودی معاملات کو قومی کامون کا مدار ٹھہرایا۔ لاٹریوں سے جوا کھیلکر و کھا دیا تھیٹر (تماشا) دکھا کر قومی کامون کے لئے روپیہ جمع کیا۔

اب اولڈ فیشن کے مقدس رہبروں نے بھی ان امور کا حصہ لیا ہے۔ سود کا لین دین بے کھٹکے جاری کر دیا ہے۔ قمار بازی سے دریغ روا نہیں رکھا۔ تماشا خود نہیں کیا تو تماشے کی کمائی کو قومی کامون میں لانا جائز سمجھا۔

ان میں **زیادہ** تر افسوس اور تعجب کے لائق وہ لوگ ہیں جو اہل حدیث کہلاتے ہیں اور آسمانی بادشاہت کو اپنا حصہ اور اخروی نجات کو اپنا خاصہ اور پیروی سنت سنیہ اپنا شیوہ خیال کرتے ہیں وہ مہندا وہ سود و قمار کے معاملات سے نہیں بچتے۔ اراضی کو رہن رکھکر انکا سود کھاتے ہیں بیمہ کراتے ہیں۔ لاٹری ڈالکر مال کماتے ہیں وعلی ہذا القیاس۔ جب سے یہ حالات سننے اور دیکھنے میں آرہے ہیں تب ہی سے اسلامی حمیت اور اخوانی غیرت محرک و باعث تھی کہ اسباب میں ایک

مفصل مضمون شائع کیا جاوے جس سے ان لوگون کو جو غلطی فہم یا خطا و اجتہاد سے ان معاملات کو جائز سمجھ رہے ہین اپنی غلطی پر اطلاع ہو۔ اور ہدایات شریعت پر عمل نصیب ہو۔ لیکن کئی قدرتی اور اختیاری عوایق اس امر اہم سے مانع رہے۔ اب خدا تعالے نے توفیق عطا فرمائی ہے۔ تو وہ حمیت ظہور مین آئی۔ اور اس مضمون کے تحریر سے اُس ضیعت کی نسبت پہنچی۔

پس اس مضمون مین اولاً سود سے بحث کیجاتی ہے۔ پھر قمار (جوئے) سے بحث ہوگی۔ اس کے بعد لاٹری۔ بیمہ۔ اور تماشا کی نسبت راے ظاہر کیجاویگی۔ اِنشآءاللہ تعالیٰ۔

"معذرۃ الی ربنا ولعلھم ینتھون"

سُود کی بحث

لفظ "سود" عربی لفظ "ربا" کی جگہہ استعمال کیا جاتا ہے۔ "ربا" کا اصلی ترجمہ زیادتی یا بڑہوتری ہے۔ اور چونکہ سُود مین یہہ زیادتی یا بڑہوتری پائی جاتی ہے۔ لہذا ربا کے ترجمہ مین اسکا استعمال نہایت موزون ہے۔ خصوصاً اس ربا کے ترجمہ مین جو قرض کی صورت مین پایا جاتا ہے۔

سُود دو قسم ہے۔ ایک قرض کا سود۔ دوسرا بیع کا۔

قسم اوّل۔ (قرض کے سود) کی صورت جو زمانہ جاہلیت مین مروج تھی۔ اور باتفاق مانعین سلف و خلف و مجوزین زمانہ حال وہی صورت آیہ ربا کی سود نزول ہے۔ یہہ ہے کہ اصل رقم قرض کے علاوہ میعاد قرض کے مقابلہ مین کچھ رقم لیجائے۔

امام مالک اپنی کتاب موطا مین زید بن اسلم تابعی سے نقل کرتے ہین کہ زمانہ جاہلیت کا سود یہہ تھا کہ ایک شخص

اور

مالك عن زيد بن اسلم انه كان الربو

فی الجاهلیة ان یکون للرجل علی الرجل الحق الی اجل فاذا حل الاجل قال اتقضی ام تربی فان قضی اخذ والا زاد فی حقه واخر عنه فی الاجل (موطا ص۲۷۹)

کا دوسرے کے ذمہ ایک میعاد کا قرض ہوتا جب وہ میعاد گزر جاتی تو قرض خواہ مقروض کو یون کہتا کہ اب قرض ادا کروگے یا اصل رقم قرض بڑہاؤ گے۔ وہ قرض ادا کرتا تو وہ اس سے لے لیتا۔ ورنہ مقروض رقم بڑھا دیتا۔ اور قرض خواہ میعاد زیادہ کر دیتا +

امام رازی تفسیر کبیر مین فرماتے ہین۔ قرض کا سود ایک ایسا امر ہے جو زمانہ جاہلیت مین معروف و مشہور تہا۔ اس کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص دوسرے

واما ربوا النسیه فهو الامر الذی کان مشهورًا متعارفًا فی الجاهلیة وذلک انهم کانوا یدفعون المال علی ان یاخذوا کل شهر قدرًا معینًا ویکون راس المال باقیًا۔ ثم اذا حل الدین طالبوا المدیون براس المال فان تعذر علیه الاداء زادوا فی الحق والاجل (تفسیر کبیر ص۵۲۹ ج ۳)

کو اس شرط پر کچھ مال قرض دیتا تھا۔ کہ وہ ہر مہینے مین ایک رقم معین (سود) اسکو دیتا رہے۔ اور اصل رقم بدستور اس کے ذمہ باقی رہی۔ پھر جب میعاد قرض گذر جاتی تو قرض دہندہ اپنی پوری رقم کا مقروض سے مطالبہ کرتا وہ ادا نکر سکتا تو قرضخواہ میعاد بڑھا دیتا۔ اور مقروض اصل رقم قرض کو زیادہ کر دیتا۔

ایسا ہی اور کتب تفاسیر و احادیث مؤلفہ سلف و خلف علماء اسلام مین (جو قرض کے سود کو حرام سمجھتے ہین) قرض کے سود کی صورت بیان ہوئی ہے اب ہم زمانہ حال کے مجوزین سود کا کلام اس کی تائید و تصدیق مین نقل کرتے ہین۔

اس وقت کے ایک ریفارمر جو مالداروں سے قرض کا سود لینا جائز رکھتے ہین اپنی تفسیر مین لکھتے ہین۔ ربا النسیہ وہ ہے جو عرب کے لوگون

مین زمانہ جاہلیت مین مشہور و معروف تہا۔ اور وہ یہ تہا کہ ایک شخص دوسرے شخص کو کچہ مال دیتا تہا۔ اس اقرار پر کہ مدیون ہر مہینے ایک مقدار معین اسکو دے اور راس المال بدستور مدیون کے ذمہ باقی رہے۔ جب وعدہ ادا کا راس المال کا گذر جاتا تہا۔ تو دائن پورا روپیہ اپنا طلب کرتا تہا۔ اور اگر وہ نہ دے سکتا تہا تو میعاد بڑہا دیتا تہا۔ راس المال کو بھی بڑہا دیتا تہا۔ اور اس پر ہر مہینے ایک مقدار معین لیتا تہا۔ پس جو مقدار کہ ماہواری لیجاتی تہی۔ یا جو اضافہ کہ راس المال مین کیا جاتا تہا اس پر عرب جاہلیت ربا کا اطلاق کرتے تہے۔ اور اسی کی حرمت اس آیت مین آئی ہے اور لفظ "حرم الربا" سے یہی خاص ربا حرام ہوا ہے۔ یہی طریقہ ربا کا جو عرب جاہلیت مین جاری تہا۔ بعینہ ہندوستان کے سود خورون مین جاری ہے۔ کہ وہ ایک شخص کو قرض دیتے ہین اور اس پر ماہوار یا ششماہی سود لیتے ہین۔ اور اگر وہ میعاد پر ادا نہین ہوتا۔ تو اس کو بھی اصل مین داخل کر دیتے ہین۔ اور مجموع اصل و سود پر پہر سود لیتے ہین۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ میعاد ادا منقضی ہونے پر دوسری میعاد بڑہا دیتے ہین اس طرح پر کہ میعاد بڑہانے کے عوض کبھی کچہ نقد روپیہ لے لیتے ہین۔ اور کبھی مقدار اصل کو زیادہ کر دیتے ہین اور ایسا بھی کرتے ہین کہ غلہ ایک میعاد معین کے لئے قرض دیتے ہین۔ اور یہ اقرار کرتے ہین۔ کہ جتنا دیا ہے اسکا ڈیوڑہا یا دوگنا لین گے۔ اور جب میعاد پر ادا نہین ہوتا ہے تو اس اضافہ کو بھی اصل مین شامل کر کے میعاد بڑہا دیتے ہین۔ اور اس مجموع پر ڈیوڑہا یا دوگنا لینے کا اقرار کرتے ہین۔ یہ سب صورتین اس ربا کی ہین۔ جسکا ذکر اس آیت مین ہے۔ اور بلاشبہ یہ ربا حرام ہے"

قسم دوم (بیع کی سود) کی کئی صورتین ہین جو احادیث نبویہ سے ثابت ہوتی ہین۔

محتاج نہ ہونا) وغیرہ میں شریک و ہمسر ہونا محال ہے۔

مخلوق کو مخلوق و ممکن و محتاج ماننے سے تو یہی ماننا پڑتا ہے کہ مخلوق کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اپنی کسی جزء یا فعل یا متعلق کے بالاستقلال مالک ہو اور کسی حق کی حقیقی مستحق اور اسکی حق تلفی اسکے خالق و مالک سے ممکن و متصور ہو ؎

گل را چہ مجال ست کہ گوید بکمال ۔۔۔ ادبر چہ سازی چراغ شکنی

مخلوق (یا انسان جس کے حال سے خصوصیت کے ساتھ بحث ہے) جزء فطرت و ہمہ وخلق ۔۔۔ خدا تعالیٰ کا ممنون احسان خلق و تدبیر و تربیت ہے۔ "ہر نفس کہ فرومی رود ممد حیات است۔ چون برمے آید مفرح ذات پس در ہر نفسے دو نعمت موجود است و بر ہر نعمت شکرے واجب" لہٰذا وہ خدا تعالیٰ کے سابق انعامات و احسانات کا حق شکر اور قرض تو ادا ہی نہیں کر سکتا۔ وہ اسپر اپنا کیا حق ثابت کریگا جسکے تلف کرنے سے خلل متصور ہو۔ انسان کی اس ہستی و حقیقت کو انصاف کی نگاہ کے ساتھ دیکھنے سے صاف یقین ہوتا ہے کہ انسان کا ذاتی حق خدا تعالیٰ پر کوئی نہیں ہے۔ خدا تعالیٰ نے تو اُسکی بدی پر اُسکو سزا دینے کو قانون عدل ٹھہرایا ہے۔ اگر وہ اسکی نیکی پر اسکو معذب بعذاب کرے تب بھی وہ ظالم اور انسان کی حق تلفی کرنے والا نہیں ٹھہرتا۔ اسی نظر سے شارع اسلام ہادی کائنات نے فرمایا ہے چنانچہ بصفحہ ۹ میں منقول ہوا ہے خدا تعالیٰ اپنے تمام آسمان والوں (فرشتوں) اور تمام زمین والوں کو عذاب کرے تو وہ ظالم نہیں ہوتا۔ وہ اُنپر اپنی رحمت کرے تو وہ اُنکے اعمال سے اسکے لئے بہتر ہو۔

* اسمیں یہ اشارہ ہے کہ جو حق بندوں کا خدا تعالیٰ پر شریعت نے ثابت کیا ہے اور اسکا حدیث منقولہ حاشیہ میں ذکر ہے وہ خدا کے محض فضل و احسان سے حق قرار دیا گیا ہے جسکی ذاتی نہ ہونے کی نفی دوسری حدیث منقولہ حاشیہ میں موجود ہے

حق العباد علی اللہ ان لا یعذب من لا یشرک باللہ شیئاً (مشکوٰۃ)
لن یدخل احدًا عملہ ۔ مشکوٰۃ ۔

ازانجملہ ایک صورت یہہ ہے کہ چاندی۔ سونے۔ گیہون۔ جو۔ کھجور اور نمک کا مبادلہ اپنے ہم جنس سے (مثلاً چاندی کا چاندی سے یا سونے کا سونے سے) کرین تو اس مین ایک جانب کمی بیشی ہو۔ دوسری جانب کمی۔ (مثلاً ایک روپیہ کے بدلے دو روپیہ لین یا سیر گیہون کے بدلے دو سیر گیہون۔)

عن ابي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب الفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد او استزاد فقد ابى (مسلم ص۲۵)

وعن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد (مسلم ص۲۵)

وعن عمر رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الورق بالورق ربا الا هاء وهاء (مسلم ص۲۵ ومثله في البخاري ص۲۹)

وعن سهل بن ابي حثمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمر بالتمر وقال ذلك الربا (مسلم ص۲۷)

دوسری صورت یہہ ہے کہ ان چھ چیزون مین سے کسی چیز کا اپنے ہمجنس یا غیر جنس (مگر ہم پیمانہ وہموزن) سے (مثلاً چاندی کا چاندی یا سونے سے) مبادلہ کرین تو ایک جانب نقد ہو دوسری اُدھار (مثلاً آج روپیہ دیا۔ اور کل اسکے بدلے چاندی یا سونا لینا کیا)

تیسری صورت یہہ ہے کہ ان چھ چیزون مین سے کسی چیز کا ہم جنس سے مبادلہ کرین تو ایک جانب کا مقدار مین ناپ سے معلوم ہو دوسری جانب کا مجہول

صرف اکل بچہ۔

ایسی ہی بیع اور صورتین ہین جن پر احادیث مین ربا کا اطلاق پایا گیا ہے۔ ان سب صورتون مین گو آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا کا حکم صادر فرمایا ہے

مگر اس کے ساتھ یہ صاف اور صریح نہین فرمایا کہ جو حکم ربا ان صورتون مین صادر ہوا ہے یعنی انہی صورتون مین محدود و محصور ہے یا وہ اور صورتون مین بھی جو ان سے ملتی جلتی ہون جاری ہو سکتا ہے۔ اس وجہ سے ان صورتون مین (جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مین بیان نہین ہوئی ہین پر وہ ان صورتون سے جو حدیث مین بیان ہوئی ہین ملتی جلتی ہین) حکم ربا کا جاری ہونا محل اشتباہ اور جولانگاہ اختلاف اجتہاد علماء امتہ محمدیہ ہو گیا ہے۔

فرقہ ظاہریہ اس سے انکار کرتے ہین۔ اور وہ حکم ربا کو اُن ہی صورتون مین محدود سمجھتے ہین جنکا بیان حدیث مین ہو چکا ہے۔ انکے نزدیک ایک سیر شکر کا دو سیر سے مبادلہ یا ایک پنسیری لوہے کا دو پنسیری سے مبادلہ (جسکا ذکر حدیث مین وارد نہین ہے) جائز ہے۔ اور یہ بڑی بہوتری داخل ربا نہین۔

جمہور فقہا و علماء اسلام اُن غیر منصوص صورتون مین بھی حکم ربا جاری کرتے ہین۔ پر وہ باخود اس حکم کی علت اور اس وصف کے تعین مین (جسکی نظر سے وہ غیر منصوص صورتین منصوص صورتون سے ملتی جلتی اور اُن کے حکم مین ہین) مختلف ہو گئے ہین۔

امام شافعی (فرماتے ہین شوکانی

وقد اختلف فی الالحاق هل یلحق بهذه الاجناس المذکوره غیرها ایکون حکمها فی تحریم التفاضل والنساء مع الاتفاق فی الجنس وتحریم النساء فقط مع الاختلاف فی الجنس والاتفاق فی العلة فقالت الظاهریة انه لا یلحق بها غیرها وذهب من عداهم الی انه یلحق بها ما یشارکها فی العلة واختلفوا فی العلة ما هی فقیل الاتفاق فی الجنس والطعم وقیل الجنس والتقدیر بالکیل او الوزن (الدراری المضیه شرح الدرر البهیه للشوکانی) اختلفوا فی العلة علی مذاهب فالقول الاول هو مذهب الشافعی رضی الله عنه ان العلة فی حرمة

الربا الطعم فی الاشیاء الاربعۃ واشترط اتحاد الجنس وفی الذھب والفضۃ النقدیۃ والقول الثانی قول ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ ان کل ما کان مقدرا فیہ الربا والعلۃ فی الذاھر والدنانیر الوزن وفی الاشیاء الاربعۃ الکیل واتحاد الجنس۔ والقول الثالث قول مالک رضی اللہ عنہ ان العلۃ القوت او ما یصلح بہ القوت وھو الملح والقول الرابع وھو قول عبد الملک بن الماجشون ان کل ما ینتفع بہ فیہ الربا (تفسیر کبیر ص ۳۵ ج ۳)

کے حرام یا ربا ہونے کی علت چار چیزون (گیہون۔ جو۔ نمک۔ کھجور۔) مین ان چیزون کا کہا یا جانا ہے۔ اور دو چیزون (چاندی۔ سونے) مین انکا نقدی (یا دام) ہونا۔ ان اوصاف کے ساتھ ہمجنس ہونے کی شرط پائی جائیگی تو ربا محرم متحقق ہوگا۔ بنا بر اعلیہ ان کے نزدیک ایک انڈی کا دو انڈے سے یا ایک کھجور کا دو کھجور سے مبادلہ (جن مین کہا یا جانا اور ہمجنس ہونا پایا جاتا ہے) یا ایک پیسہ کا دو پیسہ سے مبادلہ (جسمین دام یا نقد ہونا اور ہم جنس ہونا پایا جاتا ہے) ربا اور حرام ہے۔ اور ایک پیمانہ چونہ کا دو پیمانہ سے مبادلہ یا ایک سیر لوہے کا دو سیر لوہے سے مبادلہ (جسمین نہ نقد ہونا یا جاتا ہے نہ کہا یا جانا۔) حرام اور داخل* ربا نہین ہے۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہین ربا کی علت چار چیزون (گہیون وغیرہ) مین انکا ہمجنس ہونا اور پیمانہ سے ناپا جانا ہے۔ اور دو چیزون (سونے چاندی) مین ان کا ہمجنس ہونا اور وزن کا کیا جانا ہے۔ انکے نزدیک جو چیز وزن کیجاتی ہے یا پیمانہ مین ناپی جاتی ہے۔ (گو کہانے مین نہ آوے) اسکا اپنے ہمجنس سے کمی بیشی کے ساتھ مبادلہ (جیسے ایک سیر چونہ کا دو سیر سے مبادلہ) حرام و داخل ربا ہے اور جو چیز ناپ تول مین نہین آتی (گو کہانے مین آوے) اسکا اپنے جنس سے کمی بیشی کے ساتھ مبادلہ (جیسے ایک کھجور کا دو کھجور سے مبادلہ) جائز ہے اور وہ

* دیکھو ہدایہ جلد ۳ ص ۶۱
** دیکھو ہدایہ جلد ۳ ص ۶۳

مثبت ربا نہین ہے ایسا ہی امام مالک وغیرہ سے اختلاف منقول ہے۔ جو عربی عبارت منقولہ حاشیہ مین موجود ہے۔

انہی غیر منصوص صورتون کے حکم اور اس کی اختلاف کی نظر سے یہ سود قسم دوم (بیع کا سود) محل اختلاف مجتہدین وفقہاء مسلمین چلا آیا ہے۔ اور انہی صورتون کے خیال سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا چنانچہ ابن ماجہ دارمی نے ان سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے انتقال فرمایا اور ربا کی تفسیر ہمسے نہ فرمائی۔ یعنے آنحضرت نے

عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ان اخر ما نزلت آیۃ الربا وان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبض ولم یفسر لنا فدعوا الربا والریبۃ۔ رواہ ابن ماجۃ والدارمی (مشکوۃ ص ۲۳۸)

یہ ارشاد نہ فرمایا کہ بیع کا سود (جسکو خدا تعالے نے حرام فرمایا تھا) وہ علاوہ ان صورتون کے جو آنحضرت نے بیان کردی ہین کن کن صورتون مین پایا جاتا ہی اور آیۃ ربا کا حکم ان صورتون کو شامل ہے یا نہین۔

یہ شک و اختلاف یا اس قسم کا کوئی اور شک و اختلاف قسم اول (قرض کے سود) کی حقیقت یا حکم مین کسی صحابی کسی تابعی کسی امام کسی مجتہد سے (متقدم یا متاخر) کسی کتاب مین (چھوٹی ہو خواہ بڑی) پایا نہین جاتا۔ اور کتاب وسنت واقوال علماء امت کے ملاحظہ سے صاف یقین ہوتا ہے کہ قرض کا سود بغیر کسی شک و تردد و اختلاف و نزاع کے حرام ہے۔ اور امت محمدیہ مین جو سود محل شک و اختلاف ہے وہ صرف بیع کا سود ہے۔ بلکہ اس سود مین سے بھی خاصکر ان غیر منصوص صورتون کا سود جن کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کوئی صریح حکم نہین فرمایا۔

جو لوگ اسوقت سود قسم اول (قرض کے سود) کو حرام کے تسلیم کرنے کے

ساتھ حلال بھی کہتے ہین اور بے کھٹکہ اُس سُود کا لین دین کر رہے ہین وہ لوگ کسی صحابی یا تابعی یا امام متقدم یا متاخر کا کوئی قول (قوی یا ضعیف باسند یا بے سند) اس سُود کے محل اختلاف اور مُشتبہ ہونے کے ثبوت مین پیش نہین کرتے۔ بلکہ وُہ اس سُود کو مُشتبہ بنانے اور اسکو اپنے مستحدث اختلاف کا متحمل محل قرار دینے کے لئے قسم دوم (بیع سُود) کا وہ اختلاف (جو اسکی غیر منصوص صورتون کی نسبت پایا جاتا ہے) پیش کرتے ہین۔ اور اس سے قسم اوّل سُود کو محل اشتباہ و اختلاف قرار دیکر اس مین اپنے اختلاف کے دخل کی گنجایش نکالتے ہین۔

ازانجملہ ایک صاحب کا خیال و مقال ہم اشاعۃ السنۃ نمبر ۵ جلد ۱۲۔ کے صفحہ ۱۲۶ مین مضمون "علیگڈہ مین قیامت" کے ضمن مین نقل کر چکے ہین۔ ناظرین اب اس مضمون کو ملاحظہ فرمائین گے۔ تو دُو بالا لطف و حظ اُٹھائین گے اور جن کے پاس وہ نمبر نہ پہنچا ہو وہ بارسال قیمت کم از کم عہ طلب کر کے ملاحظہ کرین +

ایک اَور ریفارمر کا (جنکی عبارت تفسیر سُود قرض زمانہ جہالت مین ہم بصفحہ (۱۶۸) نقل کر چکے ہین) اس قسم کا استدلال ہم اس مقام مین نقل کر کے ناظرین کو یقین دلاتے ہین کہ یہ لوگ قسم اول (قرض کے سود) کے محل اختلاف ہونے پر بجز اختلاف متعلق قسم دوم سُود (سود بیع) کچھ دلیل نہین رکھتے۔

آپنی اپنی تفسیر مین آیہ "احل اللہ البیع وحرم الربا" کے ذیل مین حضرت عمر کا قول مذکور نقل کر کے اس کی تفسیر ان الفاظ سے فرمائی ہے "یعنے (حضرت عمر فرماتے ہین) "ہمکو اس بات کے دریافت کرنیکا موقع نہین ملا۔ کہ ربا جسکو خدا نے حرام فرمایا ہے وہ کیا ہے اور کون سا ربا ہے جو حرام ہوا ہے۔ اور جسپر ایسی سخت وعید نازل ہوئی ہے۔" (اسکے بعد علی الاتصال فرمایا ہے) "پس جب کہ اتنے بڑے

خلیفہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو باکی حقیقت پر تشفی نہ تھی تو ضرور تمام کے صحابہ و تابعین اور آئمہ مجتہدین اور علماء امت مین اختلاف راے ہوا اور ہر ایک اپنے اجتہاد کے موافق اس کی نسبت مسائل قرار دے چنانچہ ایسا ہی ہوا ہے۔ اور ہوتا ہے۔ اور ہوگا۔ اور اس چودھوین صدی مین جسکا یہ دستور ہے مین بھی بقدر اپنے فہم کے علماء امت سے اس مسئلہ مین مختلف راے رکھتا ہون۔

علماء امت و فقہاء اسلام نے ربا کی دو قسمین بیان کین ہین ایک ربا الفضل اور دوسری ربا النسیہ۔ ربا الفضل سے ایسی بڑہوتری مراد ہے۔ کہ ہمجنس چیز کے دست بدست مبادلہ کرنے مین لے دیجاوے۔ اس قسم کے ربا کی حرمت زیادہ تر مدیثون پر مبنی ہے اور اسباب مین کہ کون سے ہمجنس چیزون کے مبادلہ مین بڑہوتری لینا رہا ہے آئمہ مجتہدین مین اختلاف ہے۔"

(اسکے بعد آپنے امام ابوحنیفہ و امام شافعی و امام مالک کا وہ اختلاف نقل کیا ہے جو صفحہ (۱۶۱) ہم بیان کر چکے ہین۔ اور اس کے بعد کہا ہے)

"ہمجنس ہونے مین اچھی اور بری یا کہری اور کھوٹی ہونے مین کچھ فرق نہین ہے کہرا سونا کھرے سونے سے اور کہری چاندی کھوٹی چاندی سے اور اچھی کھجورین بری کھجورون سے یا سفید گیہون لال گیہون سے اگر بدلی جاوین تو ضرور ہے کہ برابر کے برابر بدلے جاوین۔ اگر انکے مبادلہ مین بڑہوتری لیجاوے تو وہ بھی ربا مین داخل ہے۔

مجھکو جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس قسم کے مبادلہ کو جو اس ربا مین داخل کیا ہے جسکا ذکر اس آیت مین ہے علانیہ غلطی ہے۔ اس قسم کے مبادلون کی بڑہوتری پر بھی ربا کا اطلاق کیا گیا ہے۔ مگر اس سے یہ ربا جسکا اس آیت مین ذکر

ہے مراد نہیں ہے۔ ربا کا اطلاق اس فائدہ پر بھی ہوتا ہے۔ جو بیع فاسد کے ذریعہ سے کوئی شخص حاصل کرے۔ جیسے کہ حدیث میں آیا ہے "من احبی فقد اربی" احبی کے معنے کسی درخت کے پھل کو پھلوں کے آنے سے پیشتر بیچ ڈالنے کے ہیں۔ جیسے کہ ہندوستان میں آم کے درختوں کا پھل صرف مو آنے پر قبل اسکے کہ آم پیدا ہوں بیچ ڈالا جاتا ہے۔ ایسی خرید و فروخت میں یا تو بائع ایسا فائدہ اٹھاتا ہے۔ جسکے مقابلہ میں درحقیقت اسنے کوئی چیز نہیں دی یا مشتری ایسا فائدہ اٹھاتا ہے جسکے مقابلہ میں درحقیقت اسنے کوئی مال نہیں دیا۔ اور اسنے اس معاملہ پر ربا کا اطلاق کیا گیا ہے۔ مگر درحقیقت یہ معاملہ بیع فاسد کا ہے۔ اور اس ربا کی تفسیر میں داخل نہیں۔ جسکا ذکر اس آیت میں ہے۔

بخاری و مسلم نے اسامہ سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا۔ کہ الربو فی النسیئۃ یعنے ربا ادھار میں ہے۔ اور ایک روایت ہے کہ لا ربو فیما کان یدًا بید۔ یعنے جو چیز کہ دست بدست لیجاوے۔ اسمیں ربا نہیں یعنے جو اس آیت کے رو سے حرام ہوا ہے۔ اس حدیث میں اس بات کی بڑی دلیل ہے۔ کہ دست بدست معاملہ میں جو ربا ہے وہ ربا بیع فاسد کا ہے۔ نہ وہ ربا جو اس آیت میں حرام ہوا ہے"۔

اسکے بعد آپنے امام مالک سے نقل کیا ہے۔ کہ انہوں نے موطا میں اس قسم کی ربا کو بیع فاسد سے تعبیر کیا ہے۔ پھر آنحضرت صلعم سے نقل کیا ہے کہ اچھی کھجوروں کو بری کھجوروں سے مبادلہ کرو تو اسمیں کمی و بیشی نہ کرو۔ اور بری کھجوروں کو فروخت کرکے اسکی قیمت سے اچھی کھجوریں خرید لو۔ پھر یہی حکم کھری کھوٹی چاندی سونے کا بیان کیا ہے۔ پھر حضرت ابن عباس سے نقل کیا ہے۔ کہ وہ اس قسم کے معاملہ کو۔ اس ربا میں جسکا ذکر اس آیت میں ہے اور جو اس آیت کے رو سے حرام ہے۔ داخل نہیں سمجھتے تھے۔ اور ان سب اقوال سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ان مبادلات میں جو بڑھوتری کو

ربا کہا گیا ہے۔ اس سے بیع فاسد کا ربا مراد ہے۔ نہ وہ ربا جسکا اس آیت میں ذکر ہے۔ اسکے بعد ربا النسیہ کی تفسیر و بیان میں وہ بات کہی ہے۔ جو بصفحہ (۱۶۸) ہم نے نقل کر چکے ہیں اسکے بعد کہا ہے)۔

"ربا النسیہ کے اب یہ معنے ظہیر ہے کہ مدیون سے علاوہ زر اصل کے کچھ روپیہ یا مال بطور فائدہ کے لینا۔ مگر یہ بحث اور باقی ہے کہ عموماً ایسا کرنا حرام اور ممنوع ہے۔ اور اسکا کرنے والا ہر حالت میں انہی وعیدوں کا مستحق ہے۔ جو قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ یا کسی اور قسم کی بھی قید یا تخصیص قرآن مجید سے پائی جاتی ہے۔

علماء اسلام کا اتفاق ہے۔ کہ اس میں کسی قسم کی قید یا تخصیص نہیں ہے۔ مگر میں قرآن مجید کے روسے ایسا نہیں سمجھتا بلکہ میری یہ سمجھ ہے۔ کہ قرآن مجید کے رو سے اس قسم کے ربا کے حرام ہونے میں ایک تخصیص پائی جاتی ہے جو آیندہ بیان ہوگی۔ (پھر آپ اسکے متعلق ہے فرماتے ہیں، ربا درحقیقت ایک بری چیز ہے اور انسانی اخلاق اور تمدن کے لئے بعض حالتوں میں نہایت مضر ہے۔ رہا جسکو ایک پیشہ کر لیا جاتا ہے۔ جیسے کہ سود خوار اور مہاجن بطور پیشہ کے اسکو برتتے ہیں۔ تو تمدن کے لئے نہایت مضر ہوتا ہے۔ ذی مقدور شخص اس روپیہ کو ملک کی ترقی اور تجارت کی افزونی میں صرف نہیں کرتا۔ بلکہ خود اپنے ہی ملک کے لوگوں سے اُن کا مال لے لینے میں صرف کرتا ہے۔ وہ اپنی محنت اور شقت سے معیشت پیدا کرنے میں بالکل سست ہو جاتا ہے۔ اور لوگوں نے جو محنت اور شقت سے کمایا ہے۔ اسکے لینے پر راغب ہوتا ہے۔ اسکے مال و دولت سے کوئی صنعت یا کوئی ایسا کارخانہ جس سے لوگوں کو معیشت میں مدد پہنچے۔ اور ملک کی دولت کو ترقی ہو نہیں قائم ہوتا بجز اس کے کہ غریبوں سے اُن کی محنت اور شقت کے حاصلات کے چھین لینے کا انکو قابو ملتا ہے۔ اور کچھ شبہ نہیں کہ ایسا ربا اخلاق و معاشرت و تمدن کے برخلاف

ہے +

ایک اور صورت ربا کی ہے۔ جو اس سے بھی زیادہ اخلاق انسانی اور روحانی نیکی کے برخلاف ہے۔ اور بلاشبہ حرب من اللہ و رسولہ کے برابر ہے اور وہ یہ ہے کہ جو لوگ غریب و محتاج و مفلس ہیں اور نہ کسی عیش و آرام کے لئے بلکہ صرف اپنی زندگی کے لئے قوت لایموت بہم پہنچانے کو روپیہ یا غلہ قرض لیتے ہیں اور وہ ان سے سودی قرضہ انکو دیتے ہیں اور سود لیتے ہیں۔ ایسا کرنا انسانی ہمدردی اور غریبوں کے ساتھ سلوک کرنے کے بالکل خلاف ہے۔ حالانکہ قرآن مجید میں انکے ساتھ سلوک کرنے کا جا بجا حکم ہے۔ ایسے لوگوں سے سود لینا شقاوت قلبی اور بدترین اخلاق ہونے کے سوا قرآن مجید کی مستحکم ہدایتوں کے برخلاف ہے۔ اور کوئی شخص شک نہیں کر سکتا کہ ایسا ربا نہایت بد اور ناپاک ہے۔ اور میں یقین کرتا ہوں کہ ایسے ہی ربا کا آیت میں ذکر ہے۔ جسکو خدا نے منع فرمایا ہے۔ اور حرام کیا ہے۔ اور کوئی انسانی دل جو ذرا بھی روحانی اخلاق کی طرف مائل ہوگا۔ ایسا نہ ہوگا جو اس قسم کے ربا کو حرام و ناپاک نہ سمجھتا ہو۔

میری اس سمجھ پر جو کچھ شبہ ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ "حرم اللہ الربا" جو ایک عام حکم تھا۔ اسکو میں نے خاص کر دیا ہے۔ اور اس ربا پر حصر کر دیا ہے جو ایسے لوگوں سے لیا جاوے۔ جنکے ساتھ سلوک کرنے اور ان کے ساتھ ہمدردی کرنے کی قرآن مجید میں ہدایت ہوئی ہے۔ مگر میرے دل کو یقین ہے کہ قرآن مجید کے تمام سیاق و سباق کلام سے یہی ہدایت پائی جاتی ہے۔

ربا کی آیت سے پہلی آیتوں میں خدا تعالے نے خدا کی راہ میں مال خرچ کرنے والوں کی خوبیوں کو بیان کیا ہے۔ اور فرمایا ہے۔ کہ اسکی مثل ایک ایسے دانہ کی ہے۔ جو اُگے اور اس میں سات خوشے لگیں۔ اور ہر خوشہ میں سو سو دانے ہوں۔

پھر انکو نصیحت کی کہ غریب محتاجوں کے ساتھ جو تم سلوک کرتے ہو اُسکو احسان جتانے سے اور ان کا دل دکھانے سے برباد مت کرو۔ اور اسکی مثل ایک ایسے شخص کی بتائی ہے۔ جسکا ہرا بھرا باغ آگ سے جل گیا ہو۔ پھر اُن کو سمجھایا کہ غریبوں اور مسکینوں کو جو خدا کے لئے دیتے ہو۔ وہ اپنے ہی لئے دیتے ہو اور وہ تمہیں پہنچیگا۔

اسکے بعد خدا تعالیٰ نے اُن لوگوں کا ذکر کیا ہے جو غریب اور مسکین لوگوں پر مال خرچ کرتے ہیں۔ اور اُن کے ثواب کا بیان کیا اور اُسی کے ساتھ اُن لوگوں کا ذکر کیا۔ جو بجائے سلوک و ہمدردی کرنے کے سود لیتے ہیں۔ پس قرینہ مقام و طرز کلام سے صاف پایا جاتا ہے۔ کہ اُس آیت میں اُنہیں لوگوں کا ذکر ہے جو غریب مسکین لوگوں سے سود لیتے ہیں اور اُسی سود کو جو ایسے لوگوں سے لیا جاتا تھا۔ جو قابل رحم اور ہمدردی اور سلوک کرنے کے تھے۔ خدا نے حرام کیا اور فرمایا۔ کہ "حرم الربا" اور پھر فرمایا کہ "یمحق اللہ الربا ویربی الصدقات" اور پھر فرمایا کہ اے ایمان والو جو کچھ سود کا باقی لینا رہ گیا ہے اُسکو چھوڑ دو اور اگر نہیں چھوڑتے تو خدا اور رسول سے لڑنے کو تیار ہو۔ کیونکہ خدا و رسول نے تو اُن کے ساتھ سلوک کرنے کی ہدایت کی ہے۔ اور تم اُسکے برعکس اُن سے سود لیتے ہو۔ خدا کے حکم کے برخلاف کرنا خدا سے لڑائی کرنی ہے۔ پس تم کو چاہئے کہ ان سے اپنا اصل مال لے لو۔ اور اگر کوئی ایسا محتاج ہو کہ اصل دینے کا بھی مقدور نہ رکھتا ہو۔ تو اُسکو مہلت دو تاکہ جب اسکو فراغت ہو ادا کرے اور اگر اصل بھی چھوڑ دو تو تمہارے لئے بہتر ہے۔ پس جسقدر آیتیں کہ قبل آیت ربا کے ہیں۔ اور جس قدر کہ اُسکے بعد ہیں۔ اُن سب کو ملانے اور سیاق و سباق پر نظر کرنے سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ وہی ربا حرام کیا گیا ہے۔ جو ایسے غریب

اسی عظمت و جلالت خداوندی کی اس بیت مین حکایت ہے جسکو نافہم لوگ ایک شکایت سمجھتے ہین

درمیانِ قعرِ دریا تختہ بندم کردۂ
باز میگوئی کہ دامن تر مکن ہشیار باش

جس سے مقصود یہ ہے کہ اے خداوند ہم اپنی حرکات و ارادات مین تیری تقدیر و خلق و ارادہ کے ایسے پابند ہین جیسے قعر دریا مین کوئی تختہ بند۔ پھر ہم تیرے اوامر و نواہی کو بخوشی سننے کو حاضر ہین کیونکہ ہم تیرے عطا فرمودہ کسب و اختیار و ارادہ اور تیرے علم و تقدیر سے لاعلمی کے سبب اس خطاب کے اہل و مستحق ہین۔ اور تیری مملوک ہونے کے سبب اعتراض کی مجال نہین رکھتے۔

ہمارے اس بیان سے صاف ثابت ہوگیا ہے کہ خدایتعالے پر اپنے علم و تقدیر و ارادہ کی نظر سے بندون کو معذور و مجبور قرار دینا واجب نہین ہے اور بندون کا ذاتی حق خدا پر کوئی نہین وہ ایسا کرے تو اسکا فضل ہے۔ اور اگر وہ بندون کے ظاہری ارادات و حرکات کی نظر سے اور اس نظر سے کہ وہ بوقت ایقاع فعل ارادہ و تقدیر خداوندی کا علم نہین رکھتے۔ اور اپنی دانست مین ارادہ و تقدیر کا اتباع نہیں کرتے مجرم قرار دیکر سزا دے تو یہہ اسکا عدل ہے جو رحمت خداوندی کے عین مطابق ہے نہ مخالف ۔

یہ چارون سوال اور اُن کے جوابات پہلے شبہ کے جواب کی تائید مین مرقوم ہوے ہین جن کے ضمن مین باقی شبہات کے جواب کی تائید بہی موجود ہے اب ہم باقی شبہات کے جوابات کا آیات و احادیث مذکورہ بالا سے ادا ہونا ثابت کرکے اُنکی تائید بالاستقلال کرتے ہین ۔

دوسرے شبہ کا جواب آیہ پنجم لغایت ہشتم مین ادا ہوا جنمین صاف صاف فرمایا گیا ہے کہ بندے نیک و بد کرنے و نہ کرنے سے مامور نہ ہوتے اور اس امر پر اطلاع کے لئے اُن کے پاس کتب و رسول نہ بہیجے جاتے تو وہ گناہون پر مواخذہ کے وقت یہ حجت و عذر پیش کرتے کہ ہمکو نیک و بد پر مطلع

ومحتاج آدمیوں کے لیا جاتا تھا۔ جو کھانے کو محتاج تھے۔ اور ننگے یا کھجوریں یا کچھ اور قرض لیکر قوت لایموت بہم پہنچاتے تھے۔ اور جنکی نسبت قرآن مجید میں جا بجا سلوک وہمدردی کرنے کی ہدایت تھی۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ کوئی شخص گو کہ وہ کوئی مذہب رکھتا ہو۔ ایسے بیا کو حرام ناپاک نہ سمجھتا ہو۔

انکے سوا وہ لوگ جو ذی مقدور اور صاحب دولت وجاہ وحشمت ہیں اور اپنے عیش وآرام کے لئے روپیہ قرض لیتے ہیں جائدادیں مول لیتے ہیں۔ مکان بناتے ہیں اور قرض روپیہ لیکر چین اڑاتے ہیں۔ گو اُن کو قرض دینا بعض حالتوں میں خلاف اخلاق ہو۔ مگر اُن سے سود لینے کی حرمت کوئی وجہ قرآن مجید کے روسے مجھکو نہیں معلوم ہوتی۔

اسی طرح بہت سے معاملات قرضہ کے ہیں جو تجارت کے کاروبار میں پیش آتے ہیں اور ایسے بنکوں کے قائم ہونے سے جو سود پر تجارت کے مقاصد کیلئے روپیہ قرض دیتے ہیں اور ایک بنک سے دوسری جگہ روپیہ پہنچا دیتے ہیں۔ اور ہر قسم کی آڑھتوں کا کام کرتے ہیں۔ اور جنسے تجارت کو اور ترقی ملک کو اور زراعت وغیرہ کی آبادی کو نہایت امداد پہنچتی ہے۔ اُن معاملات میں جو سود کہ لیا دیا جاتا ہے مجھکو قرآن مجید کے روسے اسکے ایسے رہا ہونے کی جسکو اس آیت میں حرام کہا ہے کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ پس حکم ربا جو قرآن مجید میں ہے وہ نہایت اخلاق ونیکی پر مبنی ہے۔ اور کسی طرح تجارت وترقی ملک ودولت کا مانع نہیں ہے۔

الہ عبارات سے کس ناکس کو بشرطیکہ کچھ بھی فہم وانصاف رکھتا ہو۔ صاف یقین ہو سکتا ہے کہ جس اختلاف وشبہ کو ان عبارات میں نقل کیا گیا ہے اسکو قسم اول سود (قرض کے سود) سے کوئی تعلق نہیں ہے وہ قسم دوم سود

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

(بیع کے سود) سے متعلق ہے اور اسی قسم کا بیان اسمیں مقصود ہے۔ چنانچہ بیان راقم عبارات کے ارکان ذیل اسپر شاہد ہیں۔

(۱) حضرت عمرؓ فاروق کا قول جس میں آپ سود کے متعلق اشتباہ ظاہر فرماتے ہیں اسی بیع کے سود کے متعلق ہے کیونکہ قرض کے سود کی صورت تو زمانہ صحابہ میں اور نزول آیت ربا کے وقت مشہور و معروف تھے (جس کو راقم عبارات مذکورہ بھی مان چکے ہیں) لہذا حضرت عمرؓ کا اس سود قرض میں اشتباہ کوئی معنے نہیں رکھتا اور اس قول فاروقؓ کا محمل و متعلق بغیر بیع کے سود کی اُن صورتوں میں جنکی نسبت آنحضرت صلعم نے کوئی صریح ارشاد نہیں فرمایا۔ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

(۲) ربا الفضل (بڑھوتری) اور اسکی علت کے متعلق جو اختلاف امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ وغیرہ سے ان عبارات میں منقول ہے ان کا متعلق بیع ہونا ظاہر ہے اور خود ان عبارات میں اس وضاحت کے ساتھ اسکا بیان ہوا ہے۔ کہ اس سے کوئی احمق سے احمق بھی یہ سمجھ نہیں سکتا۔ کہ اس کو قرض کے سود سے کوئی تعلق ہے۔

(۳) کھری کھوٹی جنس کے مبادلہ کی کمی و بیشی کو اس سود میں جسکا ذکر آیت ربا میں ہے۔ داخل کرنے کو ان عبارات میں علانیہ غلطی قرار دیکر اسکو ربا بیع فاسد سے نامزد کیا گیا ہے۔

(۴ و ۵) حضرت اسامہؓ کی حدیث اور حضرت ابن عباسؓ کے قول کو بھی بڑے زور شور سے ان عبارات میں بیع کے متعلق کیا گیا ہے۔ اور اس کی تفصیل و بیان میں الفاظ "مبادلہ" اور "دست بدست" کو استعمال کیا گیا ہے۔

(۶) ربا الفضل (سود بیع) کے مقابلہ میں ربا النسیہ (سود قرض) کا ان عبارات میں ذکر ہوا ہے اور اسکی تفسیر کو جو بصفحہ (۱۶۸) میں بیان ہوئی ہے مشہور

ومعروف قرار دیا گیا ہے۔ پھر اس صورت سود قرض کے عام ہونیکی نسبت صاف کہا گیا ہے کہ علماء اسلام (جسے جملہ علماء متقدمین ومتاخرین مراد ہیں۔ کوئی عالم متقدم یا متاخر صحابی۔ تابعی۔ امام مجتہد اس سے مستثنےٰ نہ ہوتا۔ تو راقم عبارات اپنی عادت قدیم کے مطابق ضرور اس کو مستثنےٰ فرماتے اور اپنے ساتھ ملاتے) اسکو عام سمجھتے ہیں اور اس قسم کی سب صورتوں ربا۔ قرض کو حرام جانتے ہیں۔ اور راقم عبارات اس صورت کو مسکینوں سے خاص کرتے ہیں اور خاص انہی لوگوں سے قرض کا سود لینے کو حرام جانتے ہیں۔

یہ ارکان بیان راقم عبارت اور اس کی تمسکات صاف اور صریح شہادت دے رہی ہیں۔ کہ جو اشتباہ یا اختلاف ان عبارات میں بیان ہوا ہے اسکو قسم دوم سود (بیع کے سود) ہی سے تعلق ہے۔ قسم اول سود سے اسکا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ قسم اول سود کی صورت کو راقم عبارات نے مشہور ومعروف تسلیم کر کے اسکی حرمت پر جملہ علماء اسلام کا اتفاق رائے ظاہر کیا ہے۔ اس میں اختلاف بتایا ہے تو صرف اپنا نہ اپنے سوائے کسی اور مسلمان اہل علم کا۔ وبعہذا اس قرض کے سود کو مشتبہ ومحل اختلاف جتا کر اپنے اختلاف کا اس میں موقع نکالا ہے تو اس میں سخت دھوکہ کھایا ہے۔ اور اپنے بیان کا خود خلاف کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہ نے اپنے کلام کا مطلب خود نہیں سمجھا۔

شاید یہاں کوئی یہ اعتراض کرے کہ بیان سابق سے یہ تو بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ راقم عبارات مذکورہ نے سود کے قرض کی صورت کو مشہور ومعروف مان لینے اور جملہ علماء اسلام کے نزدیک اسکی حرمت کا عموم تسلیم کر لینے کے ساتھ صرف قسم دوم سود کے اختلافات واشتباہ کی نظر سے اس سود قسم اول کو محل اختلاف علماء اسلام قرار دینے میں غلطی کی وبنائہ علیہ اس میں اپنے اختلاف جدید کی

گنجایش نکالنے میں دھوکہ کھایا اور اپنے بیان کا خود خلاف کیا۔ اور واقع میں قسم اول سود کسی اختلاف سابق کا محل نہیں ہے۔ اور نہ اسکی حقیقت اور معنے میں کسی قسم کا اشتباہ ہے۔ ولیکن اس بیان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ راقم عبارت نے جو اس میں اپنا اختلاف ظاہر کیا ہے۔ اور حکم حرمت سود قرض کو بقرینہ سیاق و سباق آیات مسکینوں سے مخصوص کیا ہے اور غنیوں کو اس حکم سے مستثنےٰ قرار دیا ہے۔ اس میں بھی اُس نے دھوکہ کھایا ہے اور خلاف حق کیا ہے۔ یہ اختلاف حق اور باموقع ہو۔ غنیوں کا اس حکم سے مستثنےٰ ہونا صحیح ہو۔ تو راقم عبارت کو مخالفت علماء اسلام کی کیا پروا ہے؟ اور اس سے اس کا کیا نقصان ہے؟

اس اعتراض کو رفع کرنے کی غرض سے ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ راقم عبارت نے اس اختلاف میں بھی دھوکہ کھایا۔ اور حق کا خلاف کیا ہے۔ اور اسکا حکم حرمت سود قرض کو مسکینوں سے مخصوص کرنا اور غنیوں کو اس سے مستثنےٰ قرار دینا صحیح نہیں ہے۔

بے شک آیہ "حرم الربو" کی پہلی اور پچھلی آیات میں مسکینوں پر صدقہ کرنے اور اُن کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آنے کا ذکر ہے (جیسا کہ عبارت مذکورہ میں بیان ہوا ہے) مگر یہ ذکر اُس حکم عام حرمت ربا کو مخصوص نہیں کر سکتا۔ یہ تب ہوتا جبکہ اُس ذکر کو اس حکم عام کے عموم سے تخالف[1] ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ اس خاص حکم میں کہ "مسکینوں پر صدقہ کرو" اور اس عام حکم میں کہ کسی سے (مسکین ہو خواہ غنی)

[1] صفحہ ۴۱ وغیرہ کتاب توضیح و تلویح اور عامہ کتب اصول میں ثابت و مدلل ہو چکا ہے کہ عام کے معنے عموم کے مخالف و معارض کوئی لفظ یا قرینہ پایا جاے۔ تو اس سے عام کا عموم ٹوٹ سکتا ہے۔ نہ ان الفاظ یا قرائن سے جنکو عموم سے کچھ مخالفت و تعارض نہ ہو۔ اللفظ متی وضع لمعنی کان ذلک لازما له الا ان تدل القرینة علی خلافه وعندنا یثبت حکم التعارض فیما یتناولاه (توضیح ص ۴۲)

سود نہ لو کوئی مخالفت نہیں ہے۔ پھر اُس حکم صدقہ مساکین سے یہ حکم عام کہ کسی سے سود نہ لو۔ کیونکر مخصوص بفقراء ہو سکتا ہے۔ اس حکم صدقہ مساکین کے ساتھ اگر خدا تعالے صاف اور صریح یوں بھی فرما دیتا کہ مسکینوں سے سود نہ لو۔ تو یہ بھی اس تخصیص کا موجب نہ ہوتا۔ کیونکہ اس خاص حکم میں (اگر بالفرض وہ ہوتا) کہ مسکینوں سے سود نہ لو۔ اور اس عام حکم میں کہ کسی سے سود نہ لو میں مخالفت نہیں[1] ہے۔ بلکہ یہ حکم عام اس حکم خاص کا (اگر وہ ہوتا) موئد ہوتا نہ مکذب۔ اس حکم خاص میں (اگر وہ ہوتا) خاص مسکینوں کا ذکر یہ فائدہ دیتا۔ کہ مسکین اس حکم سے فائدہ اُٹھانے کے زیادہ مستحق ہیں نہ یہ فائدہ کہ غنی اس حکم سے فائدہ اُٹھانے کے مستحق نہیں ہیں۔ ہاں اگر اس آیہ ربو کے سیاق و سباق میں یہ ذکر ہوتا کہ مالداروں سے سود لینا حلال ہے۔ یا اس میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ تو یہ ذکر بلاشبہ اس عام حکم کی تخصیص کا موجب ہو جاتا۔ کیونکہ یہ ذکر اس عموم کا صریح مخالف ہے۔

اور اگر راقم عبارات مذکورہ کے نزدیک قرینہ تخصیص کا حکم عام سے مخالف ہونا۔ ضرور نہیں ہے۔ اور ہر ایک سیاق و سباق جس میں کوئی خصوصیت پائی جائے حکم عام کی تخصیص کا موجب ہو سکتا ہے۔ تو اس سے کوئی حکم اسلام کا اپنے عموم پر باقی نہ رہیگا۔ کیونکہ غالباً ہر ایک حکم کے آگے یا پیچھے ایسے ذکر پائے جاتے ہیں جن میں کوئی نہ کوئی خصوصیت موجود ہے۔ حالانکہ ان خصوصیات سے کوئی عموم

[1] کیونکہ اس صورت میں مسکینوں کی قید اور اس قید سے اطلاق کا محل اسباب ہوتے جن میں کوئی منافاۃ نہیں ہے اذ لا تنافی فی الاسباب ای یمکن ان یکون المطلق سبباً والمقید سبباً (توضیح ص۶۵) اور اگر اس حکم کی اطلاق موجود اور تقیید مفروض کی تعبیر نفی سے کریں جیسا کہ ظاہر آیہ حرمت ربا کا مقتضا ہے تو بالاتفاق مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہیگا (دیکھو توضیح ص۶۵)

احکام اسلام کو مخصوص و مقید نہیں کرتا۔

اس کی تمثیل میں ہم چند عام احکام قرآن نقل کرتے ہیں جنکی سیاق و سباق میں کچھ کچھ خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ و مع ھذا وہ جملہ اہل اسلام کے نزدیک (جنمیں غالباً آپ بھی شامل اور ان سے متفق الرائے ہونگے) ان خصوصیات سیاقیہ و سباقیہ سے مخصوص و مقید نہیں ہیں **از انجملہ ایک حکم فرضیت نماز ہے** جو تمام اہل اسلام کے نزدیک ہر مسلم عاقل بالغ کے حق میں عام ہے۔ حالانکہ اس حکم کی متضمن آیات کے سیاق و سباق میں کچھ کچھ خصوصیات پائی جاتی ہیں

اقیموا الصلوۃ ولا تکونوا من المشرکین (الروم ۳۱)
واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا اللہ وبالوالدین احسانا وذی القربی والیتمی والمساکین وقولوا للناس حسنا واقیموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ۔ بقرہ ع ۱۰
اقیموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ وما تقدموا لانفسکم خیر تجدوہ عند اللہ ان اللہ بما تعملون بصیر۔ وقالوا لن یدخل الجنۃ الا من کان ھودا او نصاری تلک امانیھم۔ بقرہ ع ۱۲
یبنی اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم ... واقیموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ وارکعوا مع الراکعین۔ بقرہ ع ۵۔
وقالوا کونوا ھودا او نصاری تھتدوا

ایک آیت میں حکم نماز کے بعد یہ ذکر ہے کہ تم مشرک نہ بنو۔ ایک آیت میں حکم نماز کا مخاطب خاص کر یہودیوں کو کیا گیا ہے۔

اب اگر کوئی آپ کی چال چلے اور بے ضبطی اختیار کر کے قرینہ تخصیص کا عموم حکم عام کے مخالف ہونا ضروری اور شرط تخصیص تسلیم کرے **تو** وہ یہ **کہہ سکتا ہے**۔ کہ یہ حکم فرضیت نماز مشرکوں اور یہودیوں سے مخصوص ہے۔ اور عام منصوص میں انہی لوگوں کو کہا گیا ہے کہ وہ بت پرستی اور یہودیت چھوڑ کر نماز پڑھا کریں و خدا پرستی اختیار کریں۔ اور جو لوگ پہلے ہی خدا پرست اور مسلمان ہوں انکو نماز پڑھنے کی حاجت نہیں ہے۔

قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين۔ بقرہ ع ۱۲

یا یها الذین امنوا ان کثیرا من الاحبار والرهبان یاکلون اموال الناس بالباطل ویصدون عن سبیل الله والذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم یوم یحمی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ۔ هذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون (توبہ ع ۵)

(حالانکہ کوئی مسلمان اس بات کا قائل نہیں ہو سکتا)۔

واز انجملہ حکم فرضیت زکوٰۃ ہے کہ وہ بھی باتفاق تمام اہل اسلام عام حکم ہے۔ مگر اس حکم کے متضمن آیات کی سیاق و سباق میں ایسی ہی خصوصیت ذکر ہو دیکھی جاتی ہے کئی آیات میں ذکر ہے کہ ہم نے یہودیوں کو زکوٰۃ کا حکم دیا تھا۔ ایک آیت میں حکم زکوٰۃ کے بعد یہودیوں سے نقل کیا ہے کہ وہ مسلمان کو کہتے ہیں تم یہودی ہو جاؤ

ایک آیت میں ذکر ہے کہ یہودی علما، اور نصرانی درویش لوگوں کا مال ناحق کھاتے ہیں اور لوگوں کو خدا کی راہ سے روکتے ہیں۔ اور جو لوگ سونا چاندی جمع کرتے ہیں اور خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انکو دردناک عذاب ہوگا۔ الخ خصوصیات کا لحاظ کرنے میں اگر کوئی آپ کی چال چلے۔ اور قرینہ تخصیص کا مخالف عموم ہونا ضروری نہ مانے تو وہ یہ کہہ سکتا ہے۔ کہ یہ حکم فرضیت زکوٰۃ یہودیوں سے (جو لوگوں کا مال ناحق کھاتے ہیں اور مسلمانوں کو یہودی بنانا چاہتے ہیں) مخصوص ہے۔ ان پر خدا نے کفر اور مال مردم خوری کی سزا میں جزیہ (ٹیکس) لگایا ہے مسلمان خدا تعالیٰ اس سزا سے بری ہیں (اس بات کے کہنے پر بھی کوئی مسلمان جرأت نہیں کر سکتا)۔

واز انجملہ حکم فرضیت حج ہے کہ وہ بھی باتفاق اہل اسلام عام ہے

مگر اس حکم کے متضمن آیات کی سیاق و سباق میں بھی ایسی ہی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ ایک آیت میں حکم فرضیت حج بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ جو شخص کفر کریگا اس سے خدا بے پروا ہے۔ اور فرمایا ہے اہل کتاب تم خدا کی آیات سے کیوں کفر کرتے ہو۔ اور اس سے پہلے فرمایا ہے کہ حضرت ابراہیم کے دین کی پیروی کرو وہ مشرک نہ تھے۔ ان خصوصیات کے لحاظ میں بھی اگر کوئی آپ کی چال چلے اور بے ضبطی اختیار کرے تو یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ حکم حج ہندوؤں کو اور یہودی کافروں سے مخصوص ہے ان ہی کو خدا نے حکم دیا ہے۔ کہ وہ کفر و شرک چھوڑ کر کعبہ کا حج کریں جسکو خاص خدا کی عبادت کے لئے مقرر کیا گیا ہے مسلمان خدا پرست جہاں رہیں خدا کی عبادت کریں۔ انکو اس تکلیف اٹھانے کی ضرورت نہیں ہے (اسکا بھی کوئی مسلمان قایل نہیں ہوسکتا)۔

قل صدق اللہ فاتبعوا ملۃ ابرھیم وما کان من المشرکین ان اول بیت وضع للناس للذی ببکۃ مبرکا و ھدی للعلمین فیہ ایات بینات مقام ابراھیم ومن دخلہ کان اٰمنا۔ واللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ ومن کفر فان اللہ غنی عن العلمین۔ یا اھل الکتاب لم تکفرون بایت اللہ۔ واللہ شہید علی ما تعملون (اٰل عمران۔ ع ۱۰)

ازانجملہ حکم فرضیت روزہ ہے۔ وہ بھی باتفاق اہل اسلام عام حکم ہے مگر اس حکم کے متضمن آیت میں حکم روزہ رمضان کے بعد یہ فرمایا گیا ہے کہ خدا تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے مشکل نہیں چاہتا۔ اور اسکے بعد گنتی پوری کرنے کا بھی ذکر ہوا ہے اور اس سے پہلے پہلی امتوں کا ذکر ہوا ہے کہ انپر بھی ایسے ہی روزے فرض ہوئے تھے جیسے

یایھا الذین اٰمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون ۔ شھر رمضان الذی انزل فیہ القراٰن ھدی للناس وبینات من الھدی والفرقان

فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر۔ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هديكم ولعلكم تشكرون۔ (البقرہ ع ۲۲)

تم پر۔ اس میں بھی اگر کوئی آپ کی چال چلے۔ اور بے قانونی اختیار کرے تو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ خاص کر رمضان میں روزہ رکھنے کا حکم پہلی امتوں سے مخصوص ہے۔ اس امت مرحومہ کے لوگ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں ان کو یہ اجازت دی گئی ہے۔ کہ اگر وہ رمضان میں روزہ رکھنے کو مشکل سمجھیں تو بجائے رمضان کسی اور مہینہ یا کئی مہینوں میں جس میں روزہ رکھنے آسان ہوں روزہ رکھ لیا کریں اور گنتی پوری کر دیا کریں (اور اس کا بھی کوئی مسلمان قائل نہیں ہو سکتا)۔

از انجملہ حکم حرمت شراب ہے۔ یہ حکم بھی ہر ایک مکلف کے حق میں باتفاق اہل اسلام عام ہے۔ باوجود یکہ اس حکم کے متضمن آیات کی سیاق وسباق میں کچھ کچھ خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ ایک آیت میں اس حکم کے بعد یہ ذکر ہے کہ شیطان تم شراب پلا کر تم میں بغض وعداوت پھیلانا۔ اور تم کو ذکر خدا سے اور نماز سے روکنا چاہتا ہے۔ اور یہ ذکر کر جو ایمان لائے ہیں اور انہوں نے نیک عمل کئے ان پر گناہ نہیں اس میں جو وہ پی چکے ہیں (جس سے واقع میں یہ مراد ہے کہ جو مومن نیک عمل حکم حرمت شراب سے پہلے شراب پی کر فوت ہو چکے ہیں وہ گناہ گار نہیں مرے۔ انہیں

یا ایها الذين امنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطن فاجتنبوه لعلكم تفلحون۔ انما يريد الشيطن ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا فان توليتم

فاعلموا انما علی رسولنا البلغ المبین۔ لیس علی الذین امنوا وعملوا الصلحت جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصلحت ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا واللہ یحب المحسنین۔ (س۔ مائدہ۔ ع ۱۲)

ہے۔ اگر کوئی آپ کے اصول پر چلے۔ اور تخصیص حکم عام میں بے قانونی اختیار کرے۔ تو وہ بدست آویز سیاق یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ حکم عام نہیں ہے بلکہ ان لوگوں سے مخصوص ہے جو شراب پی کر آپس میں لڑیں۔ اور نماز پڑھنا چھوڑ دیں اور وہ لوگ جو قوت معدہ اور دماغ کے سبب یا تھوڑی شراب پینے کے التزام سے شراب پی کر بدحواس ہو کر آپس میں نہ لڑیں۔ بلکہ آپس میں محبت کریں اور ذکر و نماز سے غافل نہ ہوں وہ اس حکم سے مستثنے ہیں۔ جس کا کوئی مسلمان قائل نہیں ہو سکتا)

ازانجملہ حکم حرمت زنا ہے۔ یہ حکم بھی باتفاق اہل اسلام عام ہے مگر اس حکم کے متضمن آیات کی سیاق و سباق میں بھی۔ ایسی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں +

ولا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق نحن نرزقھم وایاکم ان قتلھم کان خطاءً کبیرا۔ ولا تقربوا الزنی انہ کان فاحشۃ وساء سبیلا۔ ولا تقتلوا النفس التی حرم اللہ بالحق ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیہ سلطنا فلا یسرف فی القتل انہ کان منصورا۔ ولا تقربوا مال الیتیم الا بالتی ھی احسن حتی یبلغ اشدہ واوفوا بالعھد

ایک آیت میں حکم ممانعت زنا سے پہلے یہ ذکر ہے کہ اپنی اولاد کو فقیری کے خوف سے قتل نہ کرو۔ اور اسکے بعد فرمایا ہے کہ یتیموں کا مال نہ کھاؤ۔ اور اس سے پہلے سورہ نساء میں ذکر ہے کہ تمہاری مائیں اور بیٹیاں تم پر حرام ہیں اسمیں بھی اگر آپکے اصول پر کوئی چلے۔ تو وہ کہہ سکتا ہے کہ اس آیۃ میں عام زنا کی ممانعت مراد نہیں بلکہ خاص کر یتیم لڑکوں سے یا اپنی اولاد سے زنا کی ممانعت مراد ہے اور اس حکم سے وہ لوگ

نہین کیا - اور ہمارے پاس کوئی پیغامبر یا رسول نہین بہیجا - پہر ہم کو ارتکاب پر کیون پکڑا جاتا ہے ؟

خدایتعالی نے اِس عذر کو رفع اور اس حجت کو دفع کرنے اور اپنی ذات سے الزام ظلم کو (جسکا ظلم ہونا اِسی کے بتائے ہوئے قانون سے ثابت ہی نہ بندون کے ذاتی استحقاق سے) اٹھانے کی غرض سے کتب اور رسول کو بہیجا اور اِس ذریعہ سے بندون کو نیک و بد کرنے و نکرنے سے مامور کیا - لہذا اسکا یہ فعل عبث و بے حکمت نہ ہوا -

تیسرے شبہ کا جواب نوین اور دسوین آیہ قرآنی اور دوسری حدیث نبوی مین ادا ہوا - نوین آیہ مین یہہ فرمایا گیا ہے کہ جس نے جیسا کیا ویسا پایا - اِسمین ظاہری قانون عدل کا (جو شریعت و فطرت و انسانی عقل کے ذریعہ سے بنایا گیا ہے) ہرگز خلاف نہین ہوا - اور قانونی ظلم وقوع میں نہین آیا - خدا اپنے قانون کا کبہی خلاف نہین کرتا -

اِس **جواب** پر مجرم کے اس **اعتراض** کے ورود کا احتمال تہا (جس کو وہ قانون عدل سے نظر اُٹہا کر اور حقیقی اثر خلق و تقدیر و ارادہ خداوندی کو پیش نظر رکھ کر وارد کرتا اور یون کہتا کہ ؎ انسان بنا کے کیون میری مٹی خراب کی ٭ تقدیر مین پہنسا کے میری جان کباب کی - خدا نے مجہے انسان بنایا - فعل مختار بنا کے گناہ کرنے کے لایق کیا اور اپنے علم و ارادہ مین میرا ارتکاب گناہ ٹہرایا گو بظاہر اس گناہ سے اجتناب کا حکم دیا تب ہی مین جرم کا مرتکب ہوا یہ سب کچہہ نہ ہوتا تو مین گناہ کیون کرتا - لہذا اس جرم کی سزا بنظر اصلیت و حقیقت صریح ظلم ہے گو ظاہری قانون عدل اسکو ظلم قرار نہ دے - لہذا اسکا **جواب** دسوین آیہ مین دیدیا اور یہہ فرمادیا کہ قانون عدل سے نظر اُٹہائی جائے تو مجرم یک طرف رہے - مطیع کو عذاب کرنے اور عمر بہر عذاب کرنے والے - ایک لمحہ گناہ نہ کرنے والے کو جہنم مین ڈالدینے سے بہی خدایتعالی ظالم نہین بنتا - اور مطیع اسپر یہ سوال نہین کرسکتا کہ مین تو مدت العمر تیری عبادت مین رہا - ایک پل گناہ نہین کیا - مجہے تو نے دوزخ مین کیون

ان العھد کان مسئولا۔
(بنی اسرائیل ع ۳)

مستثنےٰ ہیں۔جو بازاری عورتوں سے زنا کرتے ہیں۔کیونکہ وہ کسی کی حق تلفی اور ظلم نہیں کرتے۔ (اور اس بات کا بھی کوئی مسلمان قائل نہیں ہو سکتا)۔

اسی قسم کی تخصیصات تمام احکام عام میں بقرینہ سیاق وسباق ہو سکتے ہیں اگر قرینہ تخصیص کا عموم عام کے مخالف ہونا ضروری اور شرط تخصیص تسلیم نہ کیا جاوے۔اور بے ضبطی اور بے قانونی اختیار کر کے ہر ایک قرینہ اور خاص ذکر کو جو سیاق وسباق میں احکام عام کے پایا جائے موجب تخصیص ٹھیرایا جائے۔

اور اس بات کے قائل اور مسلمان تو کب ہو سکتے ہیں۔راقم عبارات مذکورہ سے بھی امید نہیں کہ اس کا قائل ہو جائے۔اور ان تخصیصات کو جو احکام عام فرضیت نماز وروزہ وحج وزکوٰۃ اور حرمت شراب وزنا میں بیان ہوئے ہیں یا جو اور احکام اسلام میں ہو سکتے ہیں صحیح تسلیم کرے۔

اس بیان سے وہ اعتراض رفع ہوا اور بخوبی ثابت ہوا کہ راقم عبارت مذکورہ نے جو اپنا اختلاف جدید حکم عام حرمت سود قرض میں ظاہر کیا ہے اور اس حکم کو مسکینوں سے مخصوص کر کے اس سے مالداروں کو مستثنےٰ قرار دیا ہے وہ بے محل ومخالف اجماع سابق ہونے کے علاوہ بجائے خود بھی حق وصحیح نہیں ہے۔اور سیاق وسباق آیۂ حرمت ربا میں جو مسکینوں پر صدقہ وخیرات کرنے کا ذکر پایا جاتا ہے۔وہ حکم حرمت سود قرض کو مسکینوں سے مخصوص نہیں کر سکتا۔

بعض فقرات راقم عبارت مذکورہ اس حکم سود میں ایک اور تخصیص کرنے

اور یہ کہتے ہیں کہ اس میں خاص کر دُگنا تگنا سود لینا حرام ہوا ہے۔ تھوڑا سا سود جو اصل رقم کے برابر نہ ہو اس حکم حرمت سے مستثنیٰ اور جائز ہے۔ اور اس پر

یا یھا الذین امنوا لا تاکلوا الربوا اضعافا مضعفہ واتقوا اللہ لعلکم تفلحون (آل عمران - ع ۱۳)

وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ ارشاد ہے۔ اے ایمان والو! چند در چند سود نہ لو۔ اور خدا سے ڈرو

اس کا جواب بھی بیان سابق میں ادا ہوا ہے۔ کہ کوئی قید یا خصوصیت حکم مطلق یا عام کے اطلاق یا عموم کو باطل نہیں کرتے۔ جبتک کہ وہ قید یا خصوصیت اطلاق یا عموم حکم کے مخالف نہ ہو یعنے عموم یا اطلاق کے معارض نہ ہو۔ اور یہ قید چند در چند کی اس آیت میں ہے اس حکم[1] عام و مطلق کی کہ سود (خواہ کیسا ہو) لینا چھوڑ دو۔ مخالف نہیں ہے۔ بلکہ یہ حکم خاص کہ "چند در چند سود نہ لو" اور وہ حکم عام ایک دوسرے کے موید و مصدق ہیں۔ حکم عام کا موید و مصدق حکم خاص ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ حکم عام میں ہر قسم کے سود سے (جس میں چند در چند لینا بھی شامل ہے) منع کیا گیا ہے۔ **حکم خاص** بھی حکم عام کی تائید سے خالی نہیں ہے۔ اسمیں حکم عام کی بعض صورتوں (دو چند سود لینے کی صورت) کی تائید تو پائی جاتی ہے گو بعض صورتوں (کم سود لینے کی صورت) کی تائید سے وہ ساکت ہے۔ بہرحال یہ حکم خاص اس حکم عام کا مخالف کسی وجہ سے نہیں ہے۔

مخالف تب ہوتا جبکہ اسمیں یہ کہا جاتا کہ چند در چند سے کم سود لے لیا کرو یا اسقدر سود لینا حلال ہے۔ اور یہ بات نہ اس آیت میں صریح کہی گئی ہے اور نہ قید چند در چند سے مفہوم و مقصود ہو سکتی ہے۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس قید سے یہ مقصود نہیں ہے تو یہ قید کیوں لگائی ہے اور اس سے مقصود کیا ہے **تو اس کا جواب** یہ ہے کہ اس سے مقصود یہ ہے چند در چند سود لینا

[1] یہ حکم عام اس آیہ سورۃ بقرہ میں ہے جو بصفحہ (۱۹۴) منقول ہے ۱۲

کم سود لینے سے زیادہ عظیم و سخت گناہ ہے اس سے بچنے کی اور بھی کوشش کرو اور ہمیں خدا سے زیادہ ڈرو۔

اسکی پوری نظیر یہ حکم قرآنی ہے کہ قرابتیوں اور مسکینوں اور مسافروں کو

وات ذا القربے حقه والمسكين و ابن السبيل + ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق + ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن (بنی اسرائیل ع ۳)

انکا حق ادا کرو۔ حالانکہ یہ بیچیوں کا حق ادا کرنا بھی ویسا ہی فرض ہے اور یہ حکم کہ اپنی اولاد کو فقیری کے خوف سے قتل نہ کرو حالانکہ اولاد کے علاوہ لوگوں کو مارنا بھی ویسا ہی گناہ ہے اور اولاد کو خوف فقیری کے علاوہ اغراض سے قتل کرنا بھی ویسا ہی گناہ ہے۔ اور یہ حکم کہ یتیموں کے مال میں خیانت نہ کرو اور اسکا ظلم سے کھانا تو حالانکہ اوروں کے مال میں بھی خیانت کرنا جائز نہیں اور نہ اسکا ظلم سے کھانا جائز ہے۔

ان الذين يأكلون اموال اليتمى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا (النساء ع ۱) ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا لتبتغوا عرض الدنيا ومن يكرههن فان الله من بعد اكراههن غفور رحيم (النور ع ۴)

اور یہ حکم کہ اپنی باندیوں کو مال کے طمع سے زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پاک رہنا چاہیں حالانکہ کسی جبنی عورت کو اور اپنی باندی کو طمع مال کے بغیر وہ عفت (پاک رہنا) نہ بھی چاہتے ہو زنا پر مجبور کرنا بھی ویسا ہی گناہ ہے۔ وبعد ان آیات میں یہ قیود اور خصوصیات اس غرض سے لگائی گئی کہ ان حالتوں میں اور ان خصوصیات کی بابت وہ احکام جو ان آیات میں بیان ہوئے ہیں زیادہ موکد ہیں فعل حسن زیادہ نیک اور فعل بد زیادہ بد۔ ان قیود سے کوئی مسلمان یہ مقصود نہیں سمجھ سکتا کہ یہ قیدیں نہ ہوں تو یہ فعل حسن واجب نہیں اور فعل بد جائز ہیں ایسا ہی قید چند در چند کو سمجھنا چاہئے کہ اس سے مقصود یہ ہے کہ چند در چند سود لینا زیادہ برا ہے نہ یہ اس سے کم سود لینا جائز ہے +

اس بحث سے یہ ثابت ہوا کہ قرض کا سود علی العموم والاطلاق حرام ہے اور وہ کسی تخصیص کا محل نہیں ہو سکتا اور اس میں کسی اختلاف جدید کی گنجایش نہیں ہے جیسا کہ وہ اختلاف قدیم کا محل نہیں ہے اور وہ سلف سے خلف تک بلا اختلاف واشتباہ حرام مسلم چلا آتا ہے اس وقت کے لوگوں نے جو اس میں اختلافات وتخصیصات پیدا کی ہیں کہ وہ مسکینوں سے لیا جانے یا چند در چند لیا جائے تب حرام ہے اور غنی اور مالدار سے اس کا لینا یا کم مقدار اس کا کسی سے لینا جائز ہے یہ اتفاق و قرارداد سابق کے بھی مخالف ہے اور نصوص قرآن کے بھی مخالف ہے ۔

سود کے معنے بیان ہوئے اور اسکے دو نوقسم (سود قرض اور سود بیع) کی صورتیں بتائی گئیں ۔ اور یہ بھی ظاہر ہوا ۔ کہ اسکے قسم دوم کی وہ صورتیں جنکا حکم حدیث میں مذکور نہیں ۔ گو محل اختلاف اہل اسلام ہیں ۔ مگر اس قسم کی وہ صورتیں جو حدیث میں بیان ہوئی ہیں ۔ اور قسم اول کی کوئی صورت کسی اختلاف لایق اعتبار کا محل نہیں ۔ **تواب ہم مطلق** سود کی حرمت و مذمت میں کلام خدا و رسول کی شہادت جس میں سود لینے پر وعید شدید وارد ہے نقل کرتے ہیں ۔ اور اس سے اُن مسلمانوں کو ڈراتے ہیں جو مطلق سود دینے کو ایک اختلافی مسئلہ قرار دیکر اپنے اجتہاد سے سود قرض کو جائز بنا بیٹھے ہیں ۔ اور بے کھٹکے اسکا لین دین جاری کئے ہوئے ہیں ۔ اس کے بعد ہم دو نوقسم سود کے متعلق چند اسلامی مسائل بیان کرینگے جنکی تحقیق سے ملاں سود لینے سے بچ سکیں ۔ اور اس وعید شدید سے جو سود لینے پر وارد ہے ۔ نجات پائیں ۔ اس کے بعد ہم سود پر عقلی بحث کرینگے ۔ اس کی حرمت کی حکمت اور عقلی وجہ معرض بیان میں لائینگے اور مجوزین سود زمانہ حال کی عقلی دلائل کا (جو جواز سود پر وہ پیش کرتے ہیں) جواب

دینگے۔ انشاء اللہ تعالے ۔

حرمت و مذمت سود پر خدا اور رسول کی شہادت

قرآن مجید میں ارشاد ہے جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ (قبروں سے) نہ اٹھینگے۔ مگر جیسے اٹھتا ہے وہ جسکو بیہوش کیا شیطان نے چھونے سے

الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطن من المس ذلک بانھم قالوا انما البیع مثل الربوا واحل اللہ البیع وحرم الربوا فمن جاءہ موعظۃ من ربہ فانتھی فلہ ما سلف وامرہ الی اللہ ومن عاد فاولئک اصحب النار ھم فیھا خلدون ۔ یا ایھا الذین امنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین۔ فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ

(البقرہ - ع - ۳۸)

یا ایھا الذین امنوا لا تاکلوا الربوا اضعافا مضعفۃ واتقوا اللہ لعلکم تفلحون واتقوا النار التی اعدت للکفرین

(آل عمران - ع ۱۴)

یہ اس لئے کہ انہوں نے کہا بیچنا خریدنا بھی تو ویسا ہی ہے۔ جیسا کہ سود لینا۔ اور خدا تعالی نے بیچنا تو حلال کیا ہے اور سود حرام۔ پھر جسکو خدا کی طرف سے نصیحت پہنچی تو وہ باز آیا اسکا ہوا جو پہلے لیچکا۔ اسکا حکم (معافی) خدا کے اختیار میں ہے۔ اور جو پھر سود لینگے۔ وہ آگ والے ہیں اس میں ہمیشہ رہینگے۔ اور پھر فرمایا اے ایمان والو خدا سے ڈرو۔ اور جو سود رہ گیا ہے۔ وہ چھوڑ دو اگر تم مسلمان ہو ایسا نکرو تو خدا سے لڑنے کو تیار (تیار) ہو جاؤ۔ اور فرمایا۔ ایمان والو دونے پر دونا سود نہ کھاؤ۔ اور خدا سے ڈرو تو تم چھٹکارا پاؤ۔ اور آگ سے بچو جو کافروں کے لئے تیار ہے۔

حدیث میں ارشاد ہے۔ آنحضرت صلعم نے سود کھانے والے اور کھلانیوالے۔

عن ابن مسعود ان النبی صلعم لعن اکل الربا وموکلہ وکاتبہ وشاھدیہ رواہ الخمسہ وصححہ الترمذی

عن عبد اللہ بن حنظلہ غسیل الملائکۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم درھم ربا یاکلہ الرجل وھو یعلم اشد من ستۃ وثلاثین زنیۃ۔ رواہ احمد قال فی مجمع الزوائد و رجال احمد رجال الصحیح۔

ویشھد لہ حدیث البزار عند ابن جریر بلفظ الربا اثنان وستون بابا ادناھا مثل اتیان الرجل امہ۔ وحدیث ابی ھریرۃ عند البیھقی الربا سبعون بابا ادناھا الذی یقع علی امہ و حدیث عبد اللہ بن مسعود عند الحاکم وصححہ بلفظ الربا ثلثۃ وسبعون ایسرھا ان ینکح الرجل امہ (نیل الاوطار ص۵۰ و ۵۱ ج ۵)

اسکے گواہوں اور اسکے وثیقہ لکھنے والے سب کو لعنت کی ہے۔

ایک حدیث میں آیا ہے ایک درم سود کوئی دیدہ دانستہ کھالے تو یہ چھتیس بار زنا کرنے سے سخت تر ہے

ایک حدیث میں آیا ہے سود لینا ساٹھ گناہ کرنا ہے۔ جنکا ادنے یہ ہے کہ کوئی اپنی ماسے زنا کرے۔

ایک حدیث میں سود لینے کو ستر ایک میں تہتر گناہ کے برابر قرار دیا گیا ہے (یہ عدد کا اختلاف اسکے مختلف اصناف کے نظر سے ہے۔ جس قدر اس میں زیادتی ہو اسی قدر اسکے گناہ میں سختی ہوتی ہے)۔

قرآن مجید میں جو وعید شدید سود پر وارد ہے وہ سود قرض کے متعلق[1] ہے۔ چنانچہ قرآن مجید کے وہ الفاظ جن میں سود کو بیع کے مقابل

[1] اتفقوا علی تحریم الربا فی القسمین اما ربا القسم الاول فبالقرآن واما ربوا النقد فبالخبر (تفسیر کبیر ص۵۴۰ ج ۲)

ٹھیرایا ہے۔ اور باقیماندہ سود کو چھوڑنے کا حکم دیا ہے ولہٰذا وہ غیر اسپر شاہیں اور حدیث شریف میں جو وعید وارد ہے وہ سود قرض اور سود بیع دونوں کے متعلق ہے۔ اس وعید کا سود قرض کے متعلق ہونا تو اظہر ہی ہے۔ سود بیع بھی اسی کے حکم میں ہے۔ کیونکہ سود بیع کو آنحضرت نے سود قرض سے ملحق کر دیا ہے۔ جبکہ اس بیع کی بڑسوتری پر لفظ سود کا اطلاق فرمایا۔ اور اس میں سود قرض کا اصل مفہوم (زیادتی بلا عوض) بھی پایا جاتا ہے (اسکا ثبوت عنقریب آتا ہے) جو لوگ بیع کے سود کو اس وعید کا محل نہیں سمجھتے وہ غفلت پر ہیں اور وہ شارع علیہ السلام کے الفاظ سے ان کے مفاہیم اور لوازم کو جدا کرتے ہیں۔ اس پر زیادہ تر افسوس اور تعجب اس وجہ سے ہے کہ بیع کے سود پر لفظ سود کا اطلاق شارع کی کلام میں پایا جانا وہ مانتے ہیں (چنانچہ صفحہ (۱۷۶) میں اسے منقول ہوا) پھر اس لفظ کے معنے کو اس لفظ سے جدا کرتے ہیں۔

لہ حضرت تھانوی اظہر صاحب اللہ بالغفران فی مستدرک اعلم ان الربا علی وجھین حقیقی و محمول علیہا ما الحقیقی فھو فی الدیون وقد ذکرنا ان فیہ قلبا لموضوع المعاملات وانہ الفارق نور منھمکین فیہ فی الجاھلیۃ شدانھماک وکان حدث لاجلہ محاربات مستطیرۃ وکان قلیلہ یدعو الی کثیرہ فوجب ان یصد بابہ بالکلیۃ ولذا نزل فی القرآن فی شانہ ما نزل والثانی ربا النسیئۃ وھو الاصل فیہ الحدیث المستفیض الذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء یدا بید فاذا اختلفت ھذہ الاصناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدا بید ھو مسمی ربا تغلیظا وتشبیھا بالربا الحقیقی علی قول علیہ السلام المحکم من بینھم معنی قول صلی اللہ علیہ وسلم لا ربا الا فی النسیئۃ ثم کثر فی الشرع حتی سمی الربا وھذا المعنی حتی صار حقیقۃ شرعیۃ فیہ ایضا (حجۃ اللہ البالغہ ص ۲۹۶)

دونوقسم سود کے متعلق اسلامی مسائل

مسائل متعلقہ سود قسم دوم

قسم دوم سود (بیع کے سود) کی ان صورتوں کے متعلق جنکا حکم حدیث میں مذکور نہیں اور اس لئے وہ محل اختلاف اکابر مجتہدین ہیں ہم کوئی مفصل بحث کرنا نہیں چاہتے اور ان مسائل کو جن میں قدیم سے اختلاف چلا آیا ہے۔ اس مختصر مضمون میں تفصیل بیان نہیں کر سکتے۔ ان کی نسبت ہم صرف یہ ظاہر کر دینا کافی سمجھتے ہیں۔ کہ ان مسائل میں ہم امام الائمہ فخر الامۃ حضرت امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کی رائے رنہیں) اتفاق رکھتے ہیں۔ یا یوں کہیں کہ ہم اُن کی رائے کے تابع ہیں۔ اور یہ اعتقاد رکھتے ہیں۔ کہ ربا ان ہی چھ چیزوں میں جنکا ذکر ایک حدیث میں آیا ہے منحصر نہیں ہے۔ اور ہر جنس اشیاء میں جو پیمانہ سے ناپی یا ترازو سے تولی جاویں ربہ ربا پایا جاتا ہے۔ (اگر ان کے مبادلہ میں کمی و بیشی یا نسیہ ہو) اور صرف چھ چیز کا ذکر بعض احادیث میں بطور تمثیل ہوا ہے۔ نہ اس نظر سے کہ ربا ان ہی چھ چیزوں میں منحصر ہے۔

اس اتفاق یا اتباع رائے امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ پر شاید ہمارے گروہ کے جہلا یا نام کے علما ہم پر حنفی یا مقلد ہو جانے کا (جسکو وہ مرتد ہو جانے کے برابر سمجھتے ہیں) الزام لگا دیں اور چند روز کی بدگوئی سے ہمارے اخبارو کے صفحات کو اپنے نامہ اعمال کی طرح سیاہ کریں۔ اُن کی دہان بندی کی غرض سے ہم ان احادیث و دلائل کو قاضی شوکانی کی کتاب سے نقل کرتے ہیں۔ جنکی نظر سے ہم نے

امام علیہ الرحمۃ کا اتباع اختیار کیا ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ مجتہدین متاخرین سے قاضی شوکانی بھی اتفاق لئے امام علیہ الرحمۃ میں ہمارے ساتھ ہیں۔

قاضی محمد بن علی شوکانی درر بہیہ کی شرح میں فرماتے ہیں۔ جو لوگ قائل ہیں کہ چھ چیزوں کے علاوہ اشیاء بھی ان چھ چیزوں کے حکم میں ہیں۔ ان کی دلیل ایک یہ حدیث بیان کیجاتی ہے۔ کہ آنحضرت نے فرمایا ہے۔ جو چیز وزن کیجائے۔ وہ برابر کے برابر سے فروخت ہو۔ اور جو چیز پیمانہ میں ماپے وہ بھی ایسی ہی ہو یعنے برابر کی برابر ہو۔ اور جب دو نوع مختلف قسم ہوں تو کمی و بیشی کا کچھ ڈر نہیں صاحب تلخیص (حافظ ابن حجر) نے اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مگر اسکے صحت و ضعف کی بابت کچھ نہیں کہا۔ اور اسکی سند میں ربیع بن سبیع ہے جسکو ابوزرعہ وغیرہ نے ثقہ بتایا ہے۔ اور چند لوگوں نے ضعیف کہا۔ اس حدیث سے جیسا کہ یہ ثابت ہے کہ چھ چیزوں کے علاوہ اشیاء بھی ان چھ کے حکم میں ہیں ویسا ہی یہ بات ثابت ہوتا ہے کہ حرمت ربا کی علت وسبب اشیاء کا بجنس ہونیکے ساتھ ناپا جانا یا وزن کیا جانا ہے اور سنجد ان دلائل کے بنا ثابت ہے

وقد یستدل لمن قال بالالحاق بما اخرجه الدارقطنی والبزار من حدیث عبادة واللفظ ان النبی صلعم قال ما وزن مثل بمثل اذا کان نوعا واحدا وما کیل فمثل ذلك فاذا اختلف النوعان فلا باس به وقد اشار الی هذا الحدیث صاحب التلخیص ولم یتکلم علیه فی اسناده الربیع بن صبیح وثقه ابوزرعه وغیره وضعفه جماعته وهذا الحدیث کما یدل علی الحاق غیر السنة بها کذلك یدل علی ان العلة لا تفاق فی الکیل والوزن مع اتحاد الجنس۔

ومما یدل علی ان الربا ثبت فی غیر هذه الاجناس حدیث ابن عمر فی الصحیحین قال نهی رسول الله صلعم عن المزابنة ان بیع الرجل ثمر حائطه

ان کان نخلا بتمر کیلا وان کان
کرما ان یبیعہ بزبیب کیلا وان
کان زرعا ان یبیعہ بکیل طعام
نھی عن ذلک کلہ۔ وفی لفظ لمسلم
وعن کل ثمر بخرصہ فان ھذا
الحدیث یدل علی ثبوت الربا فی
الکرم والزبیب ورواہ مسلم
یدل علی اعم من ذلک۔ ومما
یدل علی الالحاق ما اخرجہ
مالک فی الموطا عن سعید بن
المسیب ان النبی صلعم نھی
عن بیع اللحم بالحیوان واخرجہ ایضا
الشافعی وابو داود فی المراسیل
ووصلہ الدارقطنی فی الغریب
عن مالک عن الزھری عن سھل بن سعد
وحکم بضعفہ وصحح ابو داود الروایۃ المرسلۃ
وتبعہ ابن عبد البر ولہ شاھد
من حدیث ابن عمر عند البزار وفی اسنادہ
ثابت بن زھیر وھو ضعیف واخرجہ
ایضا من روایۃ ابی امیۃ بن یعلی عن نافع
ایضا وابو امیہ ضعیف ولہ شاھد

کہ چھ چیزوں کے علاوہ ہجنس اشیاء
میں بھی رہا ہوتا ہے بخاری و مسلم
کی یہ حدیث ہے کہ آنحضرت نے مزابنہ
سے منع کیا ہے۔ وہ مزابنہ یہ ہے کہ کوئی
اپنے باغ کا پھل کھجوریں ہوں تو خرمائے انگور
ناپ کر فروخت کرے۔ انگور ہوں تو
منقی سے ناپ کر۔ کھیت ہو تو غلہ سے
ناپ کر۔ مسلم کی ایک حدیث میں آیا ہے ہر قسم کے
پھل کو اکل سے نہ بیچے۔ اس حدیث سے
(بخاری و مسلم کی) معلوم ہوتا ہے کہ انگور اور
منقی کے مساوات میں رہا ہوتا ہے۔ اور مسلم کی
حدیث سے ہر ایک پھل کے مساوات میں یہ رہا ہونا
ہوتا ہے۔

اور منجملہ ان دلائل کے جو ہم نے سعید بن المسیب کی
حدیث مرسل سے کہ آنحضرت نے گوشت سے حیوان
کی بیع کو منع فرمایا ہے اس حدیث کو امام شافعی اور
ابوداؤد بھی لائے ہیں اور دارقطنی نے اسکی سند کو
صحابی تک ملایا ہے۔ مگر اس موصول روایت کو ضعیف
کہا ہے اور اسکے مرسل ہونے کو صحیح بتایا ہے
اسکا اتباع ابن عبدالبر نے کیا ہے اس بنا پر کہ
مؤید ابن عمر کی حدیث بھی ہے مگر اس کی سند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی

خدا تعالیٰ کی توفیق سے ۱۳۰۶ ہجری مطابق ۱۸۸۸ء کی صفات قوی سے رسالہ بکدرش جاری اور خدمت ۱۳۰۸ھ مطابق ۱۸۸۹ء کا اہتمام اپنے ذمہ لیا۔ خدا تعالیٰ کی توفیق اسکی خیر رہی تو وہ اس سنہ کی خدمت سے جلد سبکدوش ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ بہت سے خاص شاغل اور قومی ضروریات سے جو اشاعت رسالہ میں حائل ہے وہ اب فارغ ہو چکا ہے اور تمام رسائل و مضمیحات مانیکے لئے اب اس نے لاہور کی اقامت کو جو انواع مشاغل و تعلقات کا محل نہا ترک کر کے اپنے اصلی وطن جالندھر ضلع گورداسپور میں اقامت و خلوت اختیار کی ہے وہاں کی قیام سے اُمید ہے کہ بلا ز حمت اشغال غیر ضروری کام کو پورا کریگا انشاء اللہ

سال گذشتہ میں گو اسکی اشاعت میں معمولی توقف سے زیادہ توقف ہوا مگر اس توقف کا نتیجہ بطریق دیر آید درست آید ایسا نکلا ہے اسکے حسن و فوائد کے مقابلہ میں اسکا نقصان قابل لحاظ نہیں ہے۔ اسکی ۱۳۰۸ھ و ۱۸۸۹ء کی نہیں خدمت سے مضمون "تعمیل احکام توراۃ و انجیل کی نسبت اسلامی اعتقاد" و مضمون "تقدیر و جبر و اختیار" ایسے لائق قدر میں کہ انکے حسن و لطف کے مقابلہ میں توقف رسالہ و تکلیف انتظار کو کوئی خیال میں نہیں لائیگا۔ اور اسکے قومی خدمات سے ایک بڑی بھاری خدمت یہ ہوئی ہے کہ اس گروہ اہلحدیث کے حق میں استعمال لفظ ٹاکی کو جو صدہا جات ہندوستان کے سرکاری کاغذات سے موقوف کر دیا۔

بمبئی و مدراس و ممالک متوسط و ممالک مغربی شمال و اودھ میں تو اس لفظ کو موقوفی ۱۳۰۵ھ میں کرائی (جسکی کیفیت بشہادت چٹھیات سرکاری سالہا جلد ۱۱ میں ہو چکی ہے) اور صوبہ بنگال میں اسکی موقوفی اب کرائی ہے جسکی کیفیت مضمون آئندہ "فرقہ اہلحدیث و گورنمنٹ" میں بیان ہوگی۔

ان خدمات کو نظر انصاف سے ملاحظہ کرنے سے ممکن نہیں کہ کوئی ہمدرد و خیر خواہ گروہ اہلحدیث اس توقف کو ناقابل معافی سمجھے یا اسکے بتوقف شائع ہونے پر اس سے بے رغبت ہو جائے۔ اہل انصاف خود جانتے ہیں کہ ایک شخص کسی کام عمدگی کے ساتھ جلد کیونکر کر سکتا ہے۔ اور جبکہ خاکسار (اڈیٹر) کو کبھی شملہ کبھی کلکتہ کبھی لاہور کبھی کہیں اور سفر و سیاحت کا اتفاق ہتا ہے تو اسحالت میں وہ رسالہ کو جلد کیونکر نکال سکتا ہے۔

اسکی تعلیل میں سبب توقف اشاعت حال بیان کیا جاتا ہے۔ مضمون تقدیر ۱۲۔ اکتوبر ۱۸۸۹ء کو لکھنا شروع ہوا۔ مگر اسوقت سے اس وقت تک ایک مہینا بھی ایک جگہ کا قیام بافراغت و بصحت و طمانیت خاکسار کو میسر نہیں آیا۔ چنانچہ اسوقت بھی خاکسار سفر میں ہے۔ ۱۰۔ مارچ کو روانہ ہوکر ۲۰۔ اپریل کو جالندھر ضلع دربنگہ پہنچا ہے امروز فردا کلکتہ کا ارادہ ہے اس سفر سے قومی غرض یہ ہے کہ بنگال گورنمنٹ سے جو حکم ممانعت استعمال لفظ ٹاکی صادر ہوا ہے اسکا تدارک بذریعہ ایک پٹیشن رؤسا و عمائد صوبہ بنگال کا کیا جائے۔ اور اس تدبیر میں

ممانعت استعمال لفظ وہابی کی تحقیق اس وقت تک جو کارروائی گورنمنٹ اور پبلک کیطرف سے ہوئی ہے اور وہ اشاعۃ السنۃ نمبر ۱۰۔ جلد ۱۰ وغیرہ میں شائع ہو چکی ہے اور انگریزی میں ترجمہ کر کے جلد رسالہ ہذا میں پائیگا۔ اور جسکی قیمت ایک روپیہ ہے۔ اسکے طالب شائقوں جلد درخواست کریں ورنہ پھر نہ ملنے کا بعد دو اس رسالہ کے نہ پائیگے کیونکہ اسکی کاپیاں بہت کم چھپوائی گئی ہیں۔

ابو سعید محمد حسین
مہتمم انجمن اہلسنۃ
ٹاکر ضلع گورداسپور

مژدہ

رسالہ "انتصاف فی مسائل الخلاف بین فرقۃ اہلحدیث و بین سائر فرق المسلمین" جو کہ مسائل مختلفہ میں بہت جلد شائع ہوگا۔ اور دو اڑھائی سو صفحہ میں بہت سے ضروری مباحث مشکلہ کا فیصلہ ہوگا۔ اور ان شاء اللہ تعالیٰ بہت کم صفحوں میں بہت سے مباحث کا فیصلہ ہوگا اور فریقین کی دلیلیں اور انکا جواب آسانی سے معلوم ہوگا ایسا رسالہ آج تک نہیں لکھا گیا۔ اسکا مسودہ تیار ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ بہت جلد شائع ہوگا۔ اسکی قیمت عمدہ کاغذ و عمدہ چھپائی کے لحاظ سے صرف ۱۲ بارہ آنہ ہوگی۔ خریدار ہونیکے لئے اپنے نام بھیجدیں۔ اور قیمت بھی بھیجدیں۔ تاکہ اسکی اشاعت میں سہولت ہو۔

ابو سعید محمد حسین
مہتمم انجمن اہلسنۃ
ٹاکر ضلع گورداسپور

ڈالدیا (اس جواب کی تفصیل اور اسپر شہادت نظایر و دلیل سوالات اربعہ خصوصاً سوال چہارم کے جواب مین گذر چکی ہے۔

شبہ دوم وسوم کے جوابات سنکر شاید کوئی یہہ **سوال** (پنجم) کرے کہ یہ تو مان لیا کہ موجودہ قانون جزا و سزا ظلم نہین ہے اور خدایتعالی کا باوجود تقدیر و قرار داد اس امر کے کہ فلان نیکوکار ہو فلان بدکار۔ بندون کو نیک و بد کرنے و نہ کرنے سے مکلف (مامور) کرنا عبث نہین ہے بلکہ حکمت و علت پر مبنی ہے۔ مگر جو حکمت و علت بیان ہوئی (یعنے قطع عذر و اتمام حجت) وہ قاطع سوال نہین ہے۔ اسپر یہہ سوال وارد ہوتا ہے کہ اس حکمت مین کیا حکمت ہے اور اس حکمت کو پیش نظر رکہنے و بناءً علیہ سلسلہ امر و نہی قایم کرنے اور اسپر جزا و سزا کا قانون مقرر کرنے کی خدایتعالی کو ضرورت کیا ہوئی وہ بغیر امر و نہی بلا تقدیر قانون جزا و سزا جسکو چاہتا عذاب کرسکتا تہا اور پہر مورد اعتراض و عذر و حجت نہ ہوتا۔ کیونکہ ذاتی استحقاق سے تو عابد صد سالہ بہی خدایتعالی کے اخذ و عذاب پر اسکو ظالم نہین ٹہرا سکتا اور قانون ظلم کے الزام کا امکان تب ہی پیدا ہوا جبکہ خدایتعالی نے امر و نہی کا سلسلہ قایم کیا۔ اور جزا و سزا کا قانون بنایا۔ وہ نیک و بد کے کرنے و نہ کرنے کا کسی کو حکم نہ دیتا اور اسپر جزا و سزا مقرر نہ کرتا تو کوئی کسی قانون سے اسپر معترض نہ ہوتا۔ پہر اس نے یہ سلسلہ کیون قایم کیا جس سے الزام پیدا ہونیکا امکان ہوا۔ اور رفع الزام کیون چاہا۔

اسکا **جواب** یہہ ہے کہ سوال "کیون" اور "کیا" کا قطع ہونا تو واقعات عینیہ و موجودات خارجیہ مین مشکل ہے جو حکمت یا علت کسی فعل یا فطرتی (نیچرل) چیز کے بیان کیجائے اسپر اس قسم کا سوال ہوسکتا ہے۔ اور یہہ سلسلہ سوالات کبہی ختم نہین ہوتا۔

مثال

(سوال) انسان کو خدا نے آنکھ کیون دی؟ (جواب) دیکھنے کے لئے۔

(سوال) دیکھنا اسکے لئے کیون تجویز کیا؟ (جواب) اسلئے کہ وہ نفع کی چیز کا طالب ہو

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

قوی منه من روایة الحسن بن سمرة
عند الحاکم والبیهقی وابن حزمة۔
ومما یؤید ذلك حدیث رافع بن
خدیج وسهل بن ابی حثمة عند
الترمذی فی رخصة العرایا۔ وفیه
عن بیع العنب بالزبیب عن کل تمر
بخرصه ومما یدل علی ان المعتبر الاتفاق
فی الوزن حدیث ابی سعید عند احمد
ومسلم والنسائی من حدیث ابی هریرة
الذهب بالذهب وزنا بوزن مثلا
بمثل والفضة بالفضة وزنا بوزن
مثلا بمثل۔ وعند مسلم والنسائی
وابی داؤد من حدیث فضالة
بن عبید عن النبی صلعم لا تبیعوا الذهب
بالذهب الا وزنا بوزن وسما
ورد فی اعتبار الکیل حدیث ابن
عمر المتقدم وفیه وان کان کرما
ان یبیعه بزبیب کیلا۔ وما سیاتی
قریبا من النهی عن بیع الصبرة
لا یعلم کیلها۔ (الدار المنضد
شرح الدر البهیة و نحوه فی نیل الاوطار للشوکانی)

میں ثابت بن زید راوی ضعیف ہے۔ ایک روایت
ابو امیہ کی اسکی مؤید ہے۔ مگر وہ بھی ضعیف ہے اور اسکی
ایک تیسری مؤید حسن بن سمرہ کی روایت ہے۔

اسکے مؤید ہے رافع بن خدیج وغیرہ کی
حدیث بھی جو ترمذی نے نقل کی ہے جسمیں
ذکر ہے کہ آنحضرت صلعم نے انگور کو منقے سے اور
درختوں کے پھل کو ٹوٹے پھل سے اکل یا خرید و فروخت
کرنے سے منع کیا ہے۔

وزن کے لائق اعتبار ہونے پر جو حدیث بھی دلیل
ہے جو مسلم وغیرہ میں ہے کہ سونا سونے کے اور
چاندی چاندی کے برابر تول کر خرید و فروخت
کیجاوے

اور پیمانہ کے لائق لحاظ ہونے پر ابن عمر کی
حدیث مذکور دلیل ہے جسمیں ذکر ہے کہ درخت
پر انگور ہوں تو انکو ناپے ہوئے منقے سے خرید و فروخت
کرنا منع ہے۔ اور وہ حدیث جو منقے کے
مذکور ہوگی کہ آنحضرت صلعم نے غلہ کے
ڈھیر کو جسکا مقدار معلوم نہ ہو چند پیمانہ غلہ سے
خرید و فروخت کرنے سے منع کیا ہے۔

ان روایات سے جنمیں اکثر صحیح ہیں
صاف ثابت ہے کہ یہ ان چھ چیزوں میں منع صرف

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

نہیں ہے۔ انکے علاوہ اشیاء (انگور۔ تمام درختوں کے پھل۔ حیوان کا گوشت کھجوروں میں اور گڑ شیرہ کا غلہ (چاول۔ باجرا وغیرہ) میں بھی رہا ہوتا ہے۔ اور ربا کی علت عوضین کا ہمجنس ہونا اور وزن کیا جانا یا پیمانہ سے ناپا جانا ہے۔ جیسا کہ امام الائمہ ابو حنیفہ علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے۔

یہاں امام ابو حنیفہؒ خود شارع پر جنہوں نے وزن اور پیمانہ کو اتحاد جنس کے ساتھ علت ربا قرار دیا ہے۔ شاید کوئی یہ سوال کرے کہ اس علت کی کیا علت ہے۔ یعنے وزن و پیمانہ کو کیوں علت ٹھیرایا ہے۔ اور جو چیز وزن یا پیمانہ میں نہ آوے اسکے مبادلہ میں جو ہمجنس سے ہو کمی و بیشی کو کیوں حرام نہیں کیا۔ کہا وہاں زیادتی بلا عوض جو ربا یا سود میں پائی جاتی ہے نہیں پائی جاتی؟ **اس کا جواب** عقلی بحث میں آئیگا۔ یہاں حرمت سود کی عقلی وجہ کا بیان ہوگا

اور اس قسم (دوم) کی اُن صورتوں کے متعلق جنکا حکم صریح احادیث میں آچکا ہے۔ ہم **مسائل** ذیل کا بیان کرنا ضرور سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اکثر لوگ ان میں مبتلا ہیں اور اپنے روزمرہ کے معاملات میں ان صورتوں کی بابت نہیں بچتے۔

(۱)

مسئلہ

ایک درم یا ایک روپیہ کا دو درم یا دو روپیہ سے اور ایک دینار یا اشرفی کا دو دینار یا دو اشرفیوں سے اور ایک سیر گیہوں یا جو یا کھجور کا دو سیر گیہوں یا جو یا کھجور سے مبادلہ (دست بدست کیوں نہ ہو) جائز نہیں اور یہ زیادتی جو اس مبادلہ میں پائی جاتی ہے۔ ربا (یا سود) ہے۔

اس مسئلہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو صفحہ (۱۰۱) منقول ہے جس میں یہ بیان ہے۔ کہ چاندی کا چاندی سے اور سونے کا سونے سے اور گیہوں کا گیہوں

لہ اور اگر اس مبادلہ میں ایک جانب کا ادھار ہو تو یہ مبادلہ بطریق اولیٰ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ کمی بیشی کی حرمت کا مدار صرف الفضل کی بیع پر ہی نہیں بلکہ نسیئہ کی بیع پر بھی ہے جس کا بیان مسئلہ دوم میں ہوگا۔ انشاء اللہ تعالےٰ ۱۲

سے سبادلہ ہو تو اس میں برابر تری رہا ہے۔ اور خاص کر درہم و دینار کے سبادلہ

عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلعم قال الدینار بالدینار لا فضل بینھما۔ والدرھم بالدرھم لا فضل بینھما۔ (مسلم ص ۲۵)

کا حکم فرمایا ہے کہ ایک درہم کے بدلے ایک درہم ایک دینار کے بدلے ایک دینار ہو۔ ان میں زیادتی نہ ہو۔

اس زیادتی کا سود ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہ بلا عوض زیادتی ہے۔ جو سود میں پائی جاتی ہے۔ جسکی تشریح عقلی بحث میں ہوگی۔ انشاء اللہ تعالے۔ و راس زیادتی کا سود ہونا تمام اہل اسلام میں بالاتفاق مسلم ہے۔ صرف حضرت ابن عباس بن عمر کو اس میں اختلاف تھا۔ وہ قائل تھے کہ سود اور عاریہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ دست بدست ایک درم کے بدلے دو درم لئے جاویں تو یہ سود نہیں ہے۔ مگر آخر انہوں نے اس رائے سے رجوع کیا۔ جب ابو سعید خدری سے سن لیا کہ یہ زیادتی سود ہے۔

بخاری و مسلم نے ابو صالح زیات سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے

عن عمر بن دینار ان ابا صالح الزیات اخبرہ انہ سمع ابا سعید الخدری یقول الدینار بالدینار والدرھم بالدرھم فقلت لہ ان ابن عباس لا یقولہ فقال ابو سعید سئلتہ فقلت اسمعتہ من رسول اللہ صلعم او وجدتہ فی کتاب اللہ فقال کل ذلک لا اقولہ انتم اعلم برسول اللہ منی۔ ولکن اخبرنی اسامۃ ان النبی صلعم قال لا ربی الا فی النسیۃ

ابو سعید خدری کو یہ کہتے سنا۔ کہ ایک دینار کے بدلے ایک دینار۔ اور ایک درم کے بدلے ایک درم۔ تو میں نے کہا کہ ابن عباس تو ایسا نہ کہتے تھے۔ ابو سعید نے جواب دیا میں نے ابن عباس سے پوچھا تھا۔ کہ تم کہتے ہو یہ تم نے آنحضرت سے سنا ہے یا قرآن میں پایا ہے۔ انہوں نے کہا نہ میں نے آنحضرت سے سنا ہے نہ قرآن میں پایا ہے۔ تم مجھ کو باتیں مجھ سے بہتر جانتے ہو میں نے اسامہ سے سنا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ ربا تو ادھار ہی میں ہوتا ہے

قال ابو عبد الله سمعت سليمان بن حرب يقول لا ربى الا فى النسيئة قال هذا عندنا فى الذهب بالورق و الحنطة بالشعير متفاضلا لا باس به يدا بيد ولا خير فيه نسيئة۔ بخاری ص۲۹۱ واصل الحديث فى مسلم ص۲۷۔

وعن ابى نضرة قال سالت ابن عمر و ابن عباس عن الصرف فلم يريا به باسا۔ فانى لقاعد عند ابى سعيد الخدرى فسالته عن الصرف فقال ما زاد فهو ربا فانكرت ذلك لقولهما۔ فقال لا احدثك الا ما سمعته من رسول الله صلعم الى ان ذكر الحديث۔ قال ابو نضرة فاتيت ابن عمر بعد فنهانى ولم ات ابن عباس قال فحدثنى ابو الصهباء انه سال ابن عباس بمكة فكرهه (مسلم ص۲۷)

وهذه الاحاديث التى ذكرها مسلم تدل على ان ابن عمر و ابن عباس لم يكن بلغهما احاديث النهى عن التفاضل فى غير النسيئة فلما بلغهما رجعا اليه (شرح مسلم ص۲۷ ج ۲) روى الحاكم عن ابن عباس انه فقيه

صحیح بخاری میں سلیمان بن حرب سے منقول ہے کہ آنحضرت کا یہ قول چاندی سے سونے کے مبادلہ اور جو سے گیہوں کے مبادلہ کے متعلق ہے ان میں دست بدست معاملہ میں کمی بیشی جائز ہے۔

صحیح مسلم میں ابو نضرہ سے مروی ہے کہ میں ابو سعید خدری سے حدیث ممانعت ربا سنکر ابن عمر سے ملا تو انہوں نے اس بیع سے منع کیا۔ ابن عباس سے پھر میں خود نہیں ملا۔ مگر ابو الصہبا نے مجھے بتایا ہے کہ ابن عباس سے اس نے مکہ میں اس بیع کی بابت سوال کیا تو انہوں نے اسکو برا کہا۔

امام نووی صحیح مسلم کی شرح فرماتے ہیں کہ ان روایات سے جنکو مسلم نے نقل کیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عمر و ابن عباس کو یہ احادیث نہ پہنچی تھیں جنمیں دست بدست مبادلہ چاندی سونے میں اپنے ہمجنس سے زیادتی سے منع کیا ہے اور جب یہ حدیثیں انکو پہنچ گئیں تو انہوں نے اپنے قول سے رجوع کیا۔

حاکم نے ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ ابو سعید

ابو سعید فذکر الحدیث۔ فقال ابن عباس استغفر اللہ واتوب الیہ فکان ینھی اشد انتھی۔ (قسطلانی شرح بخاری ص۷۱ ج ۴)

ابن عباس کو ملے پھر انہوں نے حدیث بیان کی۔ پس ابن عباس نے کہا میں خدا سے بخشش اور معافی مانگتا ہوں اور اپنے خیال سے توبہ کرتا ہوں۔ پھر تو وہ اس سے بہت سختی کے ساتھ ممانعت کیا کرتے۔

(۲)

مسئلہ

ان چھ چیزوں میں سے کسی چیز کا غیر جنس مگر ہم پیمانہ یا ہم وزن سے مبادلہ ہو (مثلاً چاندی کا سونے سے ہو یا گیہوں کا جو سے) تو اسمیں کمی وبیشی جائز ہے داخل ربا نہیں ہے۔ مگر ادھار کرنا جائز نہیں۔ اس میں ربا لازم آتا ہے۔ اس **مسئلہ کی دلیل وہ حدیث** عبادہ ہے۔ جو بصفحہ (۱۷۰) گذری۔ (جس میں یہ بیان ہے کہ مختلف اجناس ہوں تو جس طرح چاہو یعنے کمی وبیشی کے ساتھ بیع کرو بشرطیکہ معاملہ دست بدست ہو)۔ **اور حدیث** اسامہ جو مسئلہ سابق کے ضمن میں بصفحہ ۲۰۲ گذری اور ص۲۰۳ میں صحیح بخاری سے سلیمان بن حرب کا قول منقول ہوا ہے۔ کہ اس حدیث میں چاندی سے سونے کے مبادلہ میں ادھار کرنیکو ربا کہا ہے۔

امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث اسامہ کے یہ ظاہری معنے کہ

وقد اجمع العلماء علی ترک العمل بظاھرہ ۔۔۔ الثالث انہ مجمل وحدیث عبادۃ وابی سعید الخدری مبین فوجب العمل بالمبین وتنزیل المجمل

"ادھار ہی میں ربا ہوتا ہے"۔ باتفاق اہل اسلام متروک ہیں۔ اور اسکی کئی تاویلیں کیجاتی ہیں از انجملہ تاویل سوم یہ کہ یہ حدیث مجمل ہے۔ اور عبادۃ اور ابو سعید خدری کی

علیہ وھذا جواب الشافعی علیہ الرحمۃ (شرح مسلم ص۲۷)

حدیث مفسر ہے۔ لہٰذا اس حدیث کو حدیث عبادہ اور حدیث ابوسعید خدری کے

تابع کرکے اس کے یہ معنے قرار دینے واجب ہیں کہ غیر جنس مگر ہم وزن سے مبادلہ ہو تو اس میں ادائیگی کی صورت میں یا ہوتا ہے کمی بیشی سے ربا نہیں ہوتا

اس مبادلہ میں کمی و بیشی سے ربا ثابت نہ ہونے کی

وجہ یہ ہے کہ ربا اس بلا عوض زیادتی کا نام ہے جو برابری کے اوپر بڑھوتری ہو۔ اور مختلف جنس کی چیزوں میں برابری نہیں ہو سکتی۔ تو اس پر بڑھوتری کیونکر ہو سکے۔

ان میں سے ایک چیز دوسری کے مقدار میں برابر ہو (جیسے ایک تولہ سونا بمقابلہ ایک تولہ چاندی کے) تو وہ قدر اور قیمت میں اسکے برابر نہ ہوگی۔ اور اگر قدر و قیمت میں برابر ہو (جیسے ایک تولہ سونا بمقابلہ میں تولہ چاندی کے) تو وہ مقدار میں برابر نہ ہوگی۔

اور جب انکی برابری ناممکن ہے تو ایک سے دوسری بڑھوتری کب ممکن ہے۔ پھر انکی ظاہری کمی بیشی کو ربا کہنا کب جائز ہے۔

یہ مبادلہ بعینہ اس مبادلہ کی مانند ہوا جس میں کوئی شخص ربا تجویز نہیں کر سکتا۔ جیسے سونے کا مبادلہ ایک گھوڑے سے یا ایک گھوڑے کا مبادلہ بھینس سے۔

اور اس مبادلہ میں ادھار سے ربا (یا سود) لازم آنے کی وجہ

یہ ہے کہ اس مبادلہ کے جانبین (عوضین) میں جو معیار (پیمانہ یا وزن) میں اتحاد ہے۔ وہ ان کو ادھار کی صورت میں ربا کا محل بناتا ہے۔

وہ اتحاد یہ بتاتا ہے کہ چیزیں (عوضین) علت ربا کی ایک جزو امور وزن ہونے یا ناپی جانے کی صفت میں برابر کی شریک ہیں۔ اور اس صفت میں وہ باخود

متساوی ہیں۔ پھر ایک چیز کا دم نقد دیا جانا اور دوسری کا ادھار تجویز کرنا اس برابری کو توڑ کر ایک چیز کو دوسری چیز پر فوقیت دینا ہے۔ اور اس میں جانب نقد کی مالیت میں بڑھوتری بلا عوض کو تجویز کرنا ہے۔ کیونکہ جس شخص کو اپنی چیز کے عوض میں دم نقد روپیہ یا غلہ ملتا ہے۔ وہ تھوڑی مدت میں ایک سے دو بنا سکتا ہے۔ اور جس کے ساتھ اُسکے عوض کا ادھار کیا گیا اس کا عوض ویسے کا ویسا رہا۔ اور یہ اس مساوات معیار کی نظر سے خاصہ سود ہے کیونکہ بلا عوض بڑھوتری ہے۔

ان اشیاء میں جو جنس کا اختلاف ہے اس کا اثر و لحاظ پورا ہو چکا کہ اس نے کمی و بیشی کو جائز کر کے عوض کو مقدار کو عوض زیادہ مقدار کے مساوی قرار دیا۔ اب اس پر اور زیادتی کرنا اس برابری کو توڑ کر ایک جانب میں بڑھوتری تجویز کرنا ہے بس کا اختلاف جنس ہرگز مقتضی نہیں اور اتحاد معیار قطعاً مانع ہے اس تقریر سے یہ اعتراض کہ اختلاف جنس سے حقیقی کمی و بیشی جائز ہو جاتی ہے تو اس سے حکمی کمی و بیشی جو ایک جانب کی نقدی دوسری کے ادھار سے لازم آتی ہے کیوں جائز نہیں ہوتی" نیز رفع ہوا۔ کیونکہ اس تقریر سے ثابت ہوا کہ اختلاف جنس کا لازمی اثر صرف اسی قدر تھا کہ اس نے ایک جانب کی زیادتی کو جانب ثانی کی کمی کے مساوی کر دیا اور اس کو جائز قرار دیکر حد ربا سے خارج کیا۔ اس پر یہ امر کہ وہ اس زیادتی پر زیادتی کو جائز کرتا چلا جائے۔ اور اس حکمی زیادتی کو جو ادھار سے لازم آتی ہے نیز جائز بنا دے۔ یہ اس اختلاف کا لازمی اثر و مقتضا ہرگز نہیں ہے خصوصاً اس حالت میں کہ اس اختلاف کے مقابلہ میں اس زیادتی سے ایک قوی مانع (ان چیزوں کا وزن و پیمانہ میں اتحاد) موجود ہے۔

ادھار کی صورت میں ربا لازم آنے کی وجہ ثبوت میں جو کچھ کہا ہے ہر چند اسکا اصل اصول علماء متقدمین و متاخرین کے کلام میں جسکے ہم خوشہ چین ہیں

جیسے متفق حنفیہ صاحب ہدایہ جو تطبیق منقول و معقول میں اپنے بعد کے مسلمانوں میں اپنی نظیر نہیں رکھتے۔ اور حضرت شاہ ولی اللہ جو بیان احکام اسلام میں

ہدایہ میں صفحہ ۶۳ ج ۳ فرمایا ہے واذا عدم الوصفان الجنس والمعنی المضموم الیہ حل التفاضل والنساء لعدم العلۃ المحرمۃ والا صل فیہ لا باحۃ واذا وجدا حرم التفاضل والنساء لوجود العلۃ۔ واذا وجد احدھما وعدم الاخر حل التفاضل وحرم النساء مثل ان یسلم هروی فی هروی وحنطۃ فی شعیر۔ فحرمۃ ربوا الفضل بالوصفین وحرمۃ النساء باحدھما۔ وقال الشافعی رحمۃ اللہ علیہ الجنس بانفرادہ لا یحرم النساء لان بالنقدیۃ وعملا یثبت الا شبھۃ الفضل وحقیقۃ الفضل غیر مانع فیہ حتی یجوز بیع الواحد باثنین فالشبھۃ اولی۔ ولنا انہ مال الربو من وجہ نظرا الی النقد والجنس والنقدیۃ اوجبت فضلا فی المالیۃ فیتحقق شبھۃ الربو وھو مانع کالحقیقۃ۔"

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ حجۃ اللہ البالغہ میں صفحہ ۲۹۰ فرماتے ہیں۔ اذا کان النقد فی جانب والطعام وغیرہ فی جانب فالنقد وسیلۃ للطلب الشیٔ کما ھو مقتضی النقدیۃ فکان حقیقیا بان یبذل قبل الشیٔ واذا کان فی کلام الجانبین النقد والطعام کان الحکم یبذل احدھما ثم کما ولم یبذل من الجانبین کبیع الکالی بیع الکالی وربما یشبہ بتقدیم البدل فاقتضی العدل ان یقطع الخلاف بینھما ویومر اجمیعا ان لا یتفرقا الا عن قبض عوضا خص الطعام والنقد لانھما اصل الاموال واکثرھا تعاورا ولا ینتفع بھما الا بعد ھلاکھما فلذلک کان الحرج فی التفرق حرجا بیعھما قبل القبض اکثر وافضی الی المنازعۃ والمنع فیھا ادرع عن تفویت المعاملۃ۔

ناظرین اس علم اور نور سے بھرے ہوئے بیان اور ہمارے چند سطر بیان کا مقابلہ کریں۔ کہیں کچھ سعی بیشت مرتبت پاوے تو ہمارے کو دعائے خیر علم خشہ اللہ سے یاد کریں۔ ان بارہ تو کل مزبر اسلئے نہیں ہوا کہ یہ عوام کے سمجھنے کے لائق نہیں

خاتمۃ المحققین ہو چکے ہیں) پایا جاتا ہے مگر جو تقریر خدائی توفیق سے اس مقام میں لکھی گئی ہے یہ کتب متقدمین ومتاخرین میں کہیں دیکھی نہیں گئی۔ انعام آلہی و دیگر نعمائے غیر متناہی کا یہ خاکسار ذرہ بے مقدار شکریہ ادا نہیں کر سکتا۔ اور بجائے تادیہ شکریہ اس شکر سے عجز کا اعتراف بہ تمثل رباعی ذیل کرتا ہے۔

اگر ہر مُوئے من گردد زبانے ۔۔۔ ز تو رانم بہر یک داستانے
نیارم گوہر شکر تو سفتن ۔۔۔ مگر از احسان تو گفتن

(۳)

مسئلہ

چاندی یا سونے سے گیہوں وغیرہ کا مبادلہ ہو تو اسمیں کمی وبیشی (مثلاً ایک روپیہ کے بدلے دو پیمانہ گیہوں) اور ایک جانب کا ادھار (مثلاً آج روپیہ دیا اور ایک مہینے کو طے کر لیا گیا) دونو جائز ہیں۔ اور دونو حالت میں ربا نہیں ہوتا۔ نہ کمی وبیشی سے نہ ایک جانب کے ادھار ہونے سے۔

اس مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت نے مختلف اجناس کے جنکا پیمانہ ایک ہو مبادلہ میں کمی زیادتی سے منع کیا ہے نہ ادھار سے بلکہ کمی وزیادتی کو جائز فرمایا ہے اور ادھار کا عمل جائز رکھا۔ اور خود کر کے دکھا دیا۔

کمی زیادتی کا جواز آپ کی حدیث میں پایا جاتا ہے جسمیں آپنے چھ چیزوں کا ذکر فرما کر ارشاد کیا ہے کہ جس نے زیادہ دیا یا لیا اس نے سود کا معاملہ کیا بجز ان اشیاء کے جنکے اجناس مختلف ہوں۔

فمن زاد او استزاد فقد اربی الا ماختلف الوانہ (صحیح مسلم ص۲۵ ج۲)

نصیحۃً عبارت پارسیہ کو ہمارے کرمفرما عوام جو اکثر نومسلم ہیں نہیں سمجھ سکتے جو ملہم مستور

(۱) اصل میں ہے ہی ہیں ہی جو چھ ہیں کہ آئندہ بھی اس کمین نے ان کی جگہ کو نقل کیا جائیگا اسکا تدارک نہ ہوگا بجز اکتفا مطلب بیان

اور اس مضمون کی حدیث عباد بصفحہ (۱۷۰) گذر چکی ہے۔ اس حدیث میں جو دست بدست معاملہ کی قید ہے۔ وہ اس صورت میں ہے کہ عوضین کا پیمانہ ایک ہو یعنے دونو وزن کئے جائیں جیسے چاندی اور سونا۔ یا دونو پیمانہ سے ناپے جاویں۔ جیسے گیہوں اور جو (جو عرب میں صاع وغیرہ سے ناپے جاتے ہیں) اس سے وہ عوضین مراد نہیں جن میں ایک موزون ہو (جیسے چاندی یا سونا) دوسرا ناپا گیا (غلہ وغیرہ) اسپر دلیل وہ احادیث ہیں۔ جن سے ایسی صورت میں ادہار کا جواز ثابت ہے۔

ادہار کا جواز اور اسپر آنحضرت کا عمل احادیث ذیل سے ثابت ہے۔

عن ابن عباس قال قدم رسول اللہ صلعم المدینۃ وھم یسلفون بالثمر السنتین والثلث فقال رسول اللہ صلعم من اسلف فی شیئ ففی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم۔
(صحیح بخاری ص۲۹۰ مسلم ص۳۱)

وعن ابن عمر من اسلف فی شیئ فلا یاخذ الا ما اسلف فیہ او راس مالہ (رواہ الدارقطنی نیل ص۵۲ ج ۵)

السلم نوع مخصوص من انواع البیع فلا یجوز ان یکون المالان موجلین لان ذلک ھو بیع الکالی بالکالی وقد تقدم المنع منہ فلا بد ان یکون

ایک حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلعم مدینہ میں تشریف لائے تو لوگ درختوں کے پھلونکی سال بسال دو دو سال کے لئے بیع سلم کرتے تھے۔ آنحضرت نے فرمایا کہ جو کسی چیز کی بیع سلم کرے وہ اسکی میعاد اور وزن اور پیمانہ مقرر کرلے۔

ایک حدیث میں آیا ہے کہ جو شخص بیع سلم کرے وہ وہی چیز لے جو اس نے لینی کی تھی ورنہ اپنا مال واپس لے۔

اس حدیث میں یہ حدیث تصریح ہے کہ اس بیع میں مال نقد دیا جاتا تھا۔ **اور اس پر سب کا اتفاق ہے** کہ بیع سلم میں مال نقد دینا چاہئے پھر دوسری جانب کا ادہار ہوا تو اس سے ہمارا

اور نقصان سے ہارب

(سوال) اسکو نفع کا طالب اور نقصان کا ہارب کیون بنایا (جواب) اس سے اس کا قیام بخوبی و شایستگی متصور ہے

(سوال) اسپر اسکا قیام کیون موقوف رکہا (۲) شجر و حجر کا قیام اور اسباب سے کیون ہوتا ہے (۳) بعض انسانون کو بے آنکھ کیون پیدا کیا (۴) اُن کے قیام کا کام دوسرے اسباب سے کیون لیا۔ وعلی ہذا القیاس۔

دوسری مثال

سوال کہانا کیون کہاتے ہین؟ جواب زندہ رہنے کو سوال زندہ کیون رہتے ہیں جواب اچہے* یا بُرے کام کرنے کو سوال اچہے یا بُرے کام کیون کرتے ہین جواب خدا تعالی یا دل کو خوش رکہنے کے لئے سوال خدا یا دل کو کیون خوش رکہتے ہین جواب عذاب یا تکلیف سی بچنے کو سوال عذاب یا تکلیف سی کیون بچتے ہین (۲) بغیر کسی عمل نیک یا بد کے کیون اس سے نہین بچتے (جیسے شجر و حجر بچے رہتے ہین) (۳) بعض جو نیک کام مین لگے رہتے ہین وہ تکلیف سی کیون نہین بچائے جاتے وعلی ہذا القیاس

اس قسم کے سوالات متعلقہ فطرت و انسانی افعال کو قطع کرنا نیچرل فلاسفر سے ممکن نہین تو ایک مذہبی مسئلہ کے متعلق ایسے سوالات کو قطع کرنے کی ہم کیا امید رکہہ سکتے اور ان سبہی سوالات کا جواب کیونکر دیسکتے ہین؟

ایسے سوالات کے جواب مین نیچرل فلاسفر بھی کچہہ کم ہی بولکر آخر "لا ادری" (مین نہین جانتا) کہدیگا اسی طور پر ہم سوال حکمت کی حکمت کے جواب مین اس قدر کہتے ہین کہ اس حکمت کی حکمت اظہار قدرت و دیگر صفات جلالت قانونی معدلت و عفو و مغفرت و رحمت و عقوبت وغیرہ وغیرہ ہے۔ اسپر اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس اظہار مین کیا حکمت ہی

* خدا پرست اچہی کام کرنے کو کہیگا نفس پرست بُرے کام کرنے کو ان دونو کا خیال و مقال اس شعر مین بیان ہوا ہے ؎

خوردن برائے زیستن و ذکر کردن است تو معتقد کہ زیستن از بہر خوردن است۔
(ای نفسانی)

راس المال مدفوعا عند العقد وقد وقع الاتفاق علی انہ یشترط فیہ ما یشترط فی البیع وعلی تسلیم راس المال فی المجلس (الدراری المضیہ شرح الدرر البہیہ للشوکانی)

دعوے (جو مسئلہ سوم میں ہم نے کیا ہے) ثابت ہوا۔

قاضی محمد علی بن شوکانی علیہ الرحمۃ سے بھول ہوئی کہ انہوں نے بیع سلم میں راس المال کا دم نقد دیا جانا اور اس کے عوض کا ایک میعاد پر لیا جانا تسلیم کر کے کہا ہے۔ کہ مختلف اجناس کا پیمانہ مختلف ہو تب بھی انکی بیع میں ادھار جائز نہیں ہے۔

ایک حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت نے یہودی سے غلہ خریدا اور اسکی قیمت کا ادھار کیا۔ اور اس کے پاس اپنی زرہ کو رہن رکھ دیا۔

عن عائشۃ اشتری رسول اللہ من یھودی طعاما نسیئۃ واعطاہ درعا رھنا (مسلم ص۲۱ ۔ وبخاری ص۳۱۲)

اس حدیث کی تاویل میں قاضی شوکانی نے کہا ہے کہ اس میں خاص رہن کی صورت کا حکم ہے جسمیں قیمت کے عوض میں رہن (مرہون) رکھا جاتا ہے۔ آپس اس بیع کا قیاس نہیں ہو سکتا جسمیں بلا رہن ادھار ہو۔ اسکا جواب یہ ہے کہ مرہون قیمت کا عوض نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے۔ کہ مرتہن مرہون کی ذات میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا اور اسکے منافع سے بھی بالاتفاق[1] فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ وہ صرف بمنزلہ کفالہ یا ضمانت کے ہوتا ہے کہ راہن قیمت سے منکر ہو جائے یا وہ میعاد پر ادا نہ کرے تو مرتہن بحکم قاضی یا حاکم وقت وغیرہ اسکو فروخت کر کے اپنی قیمت اس سے وصول کرے۔ دم نقد و سر دست وہ رہن قیمت کا کام نہیں دیتا۔ اور اس نظر سے اسکا ہونا نہ ہونا

[1] اسمیں اشارہ کہ رہن کے منافع سے مرتہن کو نفع اٹھانے میں اختلاف ہے۔ یہ مسئلہ قسم اول (سود و قرض) کے مسائل میں مذکور ہوگا۔ انشاء اللہ تعالے

برابر ہے لہٰذا وہ ادھار جسمیں رہن ہو اس ادھار کی مانند ہے جس میں رہن ہو بنا علیہ جو اس حدیث سے ادھار ثابت ہوتا ہے۔ وہ بلا رہن ادھار کے جواز پر بھی دلیل ہو سکتا ہے۔

اس صورت (مسئلہ سوم) میں کمی وبیشی سے ربا لازم نہ آنے کی عقلی وجہ وہی ہے۔ جو صورت مسئلہ دوم میں کمی وبیشی سے ربا لازم نہ آنے کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں ایک ہی قسم کا مبادلہ غیر جنس سے پایا جاتا ہے۔

اور اس صورت میں ادھار سے ربا لازم نہ آنے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں عوضین (مثلاً روپیہ اور غلہ) کا معیار (وزن یا پیمانہ) میں اتحاد نہیں ہے (جیسا کہ صورت دوم میں یہ اتحاد موجود ہے) لہٰذا یہاں اس حکمی ربا کی وجہ سے جو ادھار کی صورت سے لازم آتی ہے کوئی مانع نہیں ہے (جیسا کہ صورت مسئلہ دوم میں وہ اتحاد مانع ہے)

بلکہ جس حالت میں یہاں عوضین کا معیار (وزن یا پیمانہ) میں اتحاد نہیں جیسا کہ جنس میں اتحاد نہیں تو ان کی ظاہری کمی بیشی پر سود یا زیادتی کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ ایک گھوڑے اور اسکے مول (سو روپیہ) سے کسی جانب پر کمی بیشی کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ زیادتی مساوات کے بعد ہوتی ہے اور جبکہ ان دونو عوضوں میں کسی وجہ سے مساوات نہیں ہے۔ تو اس پر زیادتی کب ہو سکتی ہے۔

قاضی شوکانی نے اس صورت کی عوضین میں مساوات اور اسپر زیادتی ثابت کرنے کی غرض سے یہ کہا ہے کہ ممکن ہے کہ بعض اوقات اور بعض شہروں میں غلہ وزن کیا جائے یا چاندی پیمانہ سے ناپی جاوے۔ اس صورت سے چاندی اور

غلہ میں مساواۃ اور اس مساواۃ پر زیادتی ممکن ہوئی اسکا جواب جو حضرت امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے قول منقول ہدایہ سے مستفاد یہ ہے کہ کسی وقت اور کسی شہر کا رواج آنحضرت کے اس حکم کو جسمیں چاندی کا موزون ہونا اور غلہ کا ناپا جانا مقرر ہو چکا ہے بدل نہیں سکتا۔ لہذا غلہ کا وزن کیا جانا۔ (جسکو ہماری یا ر ہند میں اکثر رواج ہو گیا ہے) اور چاندی کا پیمانہ سے ناپا جانا شرعاً معتبر نہیں۔ اور اس وجہ خلاف نص سے چاندی اور غلہ میں مساواۃ اور اس مساواۃ پر زیادتی شرعاً ممکن نہیں۔

وکل شیئ نص رسول اللہ صلعم علی تحریم التفاضل فیہ کیلا فھو مکیل ابدا ان ترک الناس الکیل فیہ مثل الحنطۃ والشعیر التمر والملح وکل ما نص علی تحریم التفاضل فیہ وزنا وھو موزون ابدا وان ترک الناس الوزن فیہ مثل الذھب والفضۃ لان النص اقوی من العرف ولا اقوی لا یترک بالاولی

(ھدایہ ص۶۲)

حضرت شاہ ولی اللہ نے اس مبادلہ میں صرف ایک جانب کے نقد ہونے کی وجہ عقلی بیان کی ہے (جو حاشیہ ص۲۰۲ کی عربی عبارت میں نقل ہو چکی ہے) کہ جب ایک جانب میں نقدی ہو اور دوسری جانب میں طعام وغیرہ ناپنے کی چیزیں۔ تو نقد ان کے حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہوتا ہے اور یہی اس کے نقد ہونے کا لازمہ ہے لہذا اس کا حق یہی ہے۔ کہ وہ اس چیز کے حاصل ہونے سے پہلے خرچ کی جائے یعنے اس چیز کے مالک کو پہلے دیجاوے اس سے یہی ثابت ہے کہ نقدی اور غلہ میں مساواۃ نہیں ہوتی لہذا ان کی ظاہری کمی بیشی کو حقیقۃ ہو خواہ حکماً۔ بلا عوض زیادتی یا ربا نہیں کہا جا سکتا۔ اسکو ربا تب کہا جاتا جبکہ دونو کا رتبہ برابر ہوتا و مہذا نہیں حقیقی یا حکمی کمی وبیشی کا تحقق ہوتا۔

اس مسئلہ سوم میں مجتہدین و علماء سلف کا اتفاق[1] چلا آیا ہے۔ قاضی شوکانی نے درصورت اختلاف جنس و اختلاف معیار (وزن و پیمانہ) دست بدست مبادلہ کی شرط لگانے سے ان سب کا خلاف کیا۔ جو کسی دلیل یا عذر قوی پر مبنی نہیں ہے۔

(۴)

مسئلہ

ہم جنس اشیاء کے مختلف اقسام (جیسے کھوٹی اور کھری چاندی۔ یا سفید اور لال گیہوں۔ یا اچھی اور بری کھجوریں) قریب قریب ایک جنس سمجھی جاتی ہیں۔ جنکے مبادلہ میں کمی و بیشی سے ربا ثابت ہوتا ہے۔

ایسی ہی ہم جنس اشیاء کی کئی مختلف صورتیں (مثلاً ایک چاندی روپیہ کی صورت میں ہے۔ دوسرے زیور کی صورت میں صرف چاندی کا ہو یا اس میں کچھ اور جڑا ملا ہوا ہو) سب ایک جنس ہے ہیں جن میں کمی و بیشی کرنے سے ربا ثابت ہوتا ہے۔

---

[1] چنانچہ امام نووی شرح صحیح مسلم میں لکھتے ہیں۔ اجمع العلماء علی ان بیع الربوی بربوی لا یشارکہ فی العلۃ۔ متفاضلا وموجلا وذلک کبیع الذھب بالحنطۃ وبیع الفضۃ بالشعیر وغیرہ من المکیل واجمعوا علی انہ لا یجوز بیع الربوی بجنسہ واحدھما موجل وعلی انہ لا یجوز التفاضل اذا بیع بجنسہ حالاً کالذھب بالذھب وعلی انہ لا یجوز التفرق قبل التقابض اذا باع بجنسہ او بغیر جنسہ مما یشارکہ فی العلۃ کالذھب بالفضۃ والحنطۃ بالشعیر وعلی انہ یجوز التفاضل عند اختلاف الجنس اذا کان یداً بید کصاع حنطۃ بصاعی شعیر لا اختلاف بین العلماء فی شیٔ من ھذا۔ (شرح مسلم ص ۲۷ ج)

وازانجا کہ ان مختلف قسموں اور مختلف صورتوں کی مالیت و اوصاف میں فرق ہے۔ بناءً علیہ یہ حکم قرین انصاف نہ تھا کہ کھری اور کھوٹی اور نقدی اور صنعت کو ایک ہی سمجھو اور ایک کو دوسرے سے برابر وزن سے فروخت کرو اور تفاوت وزن کی اجازت سے یہ خوف تھا۔ کہ لوگ ادنے تفاوت کے بہانہ سے ہمجنس اشیاء کے مبادلہ میں کمی و بیشی کر لیتے۔ لہذا شارع رحیم و حکیم نے اس قسم کی چیزوں کے مبادلہ میں یہ حکم دیا ہے کہ ازانجملہ ایک چیز کو غیر جنس سے فروخت کیا جائے پھر اس کی قیمت سے دوسری چیز کو خرید کیا جائے۔ جس میں تفاوت صنعت و مالیت کا لحاظ بھی رہا۔ اور سود کا دروازہ بھی بند رہا۔ ابو سعید خدری سے

عن ابی سعید الخدری ان رسول اللہ صلعم استعمل رجلاً علی خیبر فجاءهم بتمر جنیب فقال اکل تمر خیبر هذا قال ان لنا خذ الصاع من هذا بصاعین والصاعین بالثلثة فقال لا تفعل بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنیباً رواہ البخاری ص۲۹۳ ونحوہ فی مسلم ص۲۶ وفیہ اوّہ عین الربا۔

روایت ہے کہ آنحضرت نے ایک شخص کو خیبر میں حاکم بنا کر بھیجا۔ وہ وہاں سے عمدہ کھجوریں لایا۔ تم پر آنحضرت نے دریافت کیا کہ خیبر میں سبھی کھجوریں ایسی ہوتی ہیں وہ بولا ہم ایسی کھجوروں کا ایک صاع (پیمانہ کا نام ہے) ملی جلی کھجوروں کے دو صاع سے اور اسکے دو صاع سے اسکے تین صاع خرید کرتے ہیں۔ آپنے فرمایا ہاہا تو یہ عین ربا ہے تم ملی جلی کھجوریں دراہم سے فروخت کر کے انکی قیمت سے یہ عمدہ خرید لیا کرو۔

وعن فضالة قال اشتریت یوم خیبر قلادة باثنی عشر دینارا فیها ذهب وخرز ففصلتها فیها اکثر من اثنی عشر دینارا فذکرت ذلک

اور فضالہ سے روایت ہے کہ میں نے جنگ خیبر کے دن ایک سونے کا ہار بارہ دینار کو خریدا جس میں کچھ پتھر وغیرہ کے دانے بھی تھے۔ جب میں نے

للنبی صلعم فقال لا تباع حتی تفصل (مسلم ص۲۷)	انکو جدا کیا تو بارہ دینار سے زیادہ اسمیں سونا پایا۔ پھر میں نے اسکا ذکر آنحضرت

صلعم سے کیا تو آپ نے فرمایا ایسی چیز نہ خریدی جاے جب تک جدا نہ کیجائے۔

یہ جدا کرنے کا حکم اس صورت میں ہے کہ زیور کو اسکی جنس سے خریدیں اور اگر اس کو غیر جنس سے خرید کریں (مثلاً چاندی کا زیور سونے سے اور سونے کا روپیہ سے) تو اُس علٰحدگی کی حاجت نہیں ہے۔ اس کا غیر جنس سے خریدنا ہی ربا سے بچا دیتا ہے۔

ہمارے ملک ہندوستان میں جو چاندی کے زیورات روپیہ سے خریدے جاتے ہیں۔ یا ایک سکہ کا روپیہ دوسرے سکہ سے بدلا جاتا ہے اس میں کمی بیشی کرنے سے ربا کا لین دین ہوتا ہے۔ اور اگر چاندی کے زیور کو اسکا ذہبی نرخ و قیمت سمجھ کر سونے سے خرید کریں۔ اور پھر اُس سونے کو روپیہ سے خرید لیں یا پہلے خریدار کے ہاتھ اسقدر روپیہ کے بدلے جو انکو واجبی حساب سے لینا آتا ہے سونا فروخت کردیں۔ پھر اس زیور کے عوض میں وہ سونا اس سے لیں جیسا کہ مکہ مکرمہ میں (زادھا اللہ شرفا و مکرمۃ) ہم نے تبدیل ریال کے وقت دیکھا تھا تو اس مسئلہ کا پورا عمل ہو۔ اور سود کے لین دین سے لوگ بچ جائیں ایسا ہی روپیہ کے مبادلہ میں سونے سے کام نکل سکتا ہے۔

ان چہارگانہ مسائل اور ان کی دلائل سے قسم دوم سود (سُوِیج) کے متعلق بہت سے مسائل حل ہوسکتے ہیں۔ جنمیں بعض اتفاقی ہیں بعض اختلافی۔

منجملہ

منجملہ مسائل اتفاقی ایک یہ

(۵)

مسئلہ

ہے کہ درخت سے ٹوٹی ہوئی کھجوروں کا ان کھجوروں سے جو درخت پر ہوں یا کھجوروں کے اُس ڈھیر سے جس کا مقدار معلوم نہ ہو مبادلہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں دونوں جانب کی مساواۃ معلوم نہیں ہوتی۔

اس مبادلہ سے علاوہ عموم دلائل مسائل سابقہ خاص کردہ حدیث بھی مانع ہے جو صفحہ (۱۷۰) میں گذر چکی۔ جس میں ارشاد ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے

عن جابر قال نھی رسول اللہ صلعم عن بیع الصبرۃ من التمر لا یعلم کیلھا بالکیل المسمی (رواہ مسلم ص)

کھجوروں کو پھل کے ساتھ فروخت کرنے سے منع کیا ہے۔ اور وہ حدیث جس میں کھجور کو اس کے ڈھیر سے بیچ کرنے منع کیا ہے۔

وازانجملہ یہ (۶)

مسئلہ

کہ ایک حیوان کا دو حیوان سے دست بدست مبادلہ جائز ہے کیونکہ وہ وزن اور پیمانہ میں نہیں آتے۔ اس لئے نہ ان میں مساوات ہو سکتی ہے نہ اسپر زیادتی ممکن ہے۔ اس مبادلہ کے جواز پر علاوہ دلائل مسائل سابق ایک یہ حدیث بھی

عن النبی صلعم اشتری صفیہ بسبعۃ ارؤس من دحیۃ الکلبی (مسلم ذیل ص ج۲)

دلیل ہے۔ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے صفیہ کو سات کنیز کے بدلے دحیہ کلبی سے (جبکہ حصہ میں وہ آئی تھیں) خرید کیا۔

عن جابر قال جامعبد فبایع النبی صلعم علی الھجرۃ ولم یشعر انہ عبد فجاء سیدہ

یزید فقال لہ النبی صلعم بعینہ واشتر بعبدین اسودین (مسلم ص ۳ ج ۲)	اور ایک یہ حدیث کہ آنحضرت صلعم نے ایک غلام کو دو غلام دیکر خریدا۔

اور منجملہ مسائل اختلافی ایک یہ

(۷)

مسئلہ۔

ہے کہ تازہ کھجوروں کا خشک کھجوروں سے برابر کا برابر مبادلہ جائز ہے۔ جس کے امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ قائل ہیں۔ اور امام شافعی علیہ الرحمہ اس خیال سے کہ تازہ کھجور خشک ہو کر کم ہو جاتی ہیں۔ اس (مبادلہ) کو ناجائز سمجھتے ہیں۔

ہمارے گروہ اہل حدیث کے عوام بلکہ بعض خواص چونکہ امام ابو حنیفہ پر مخالفت نصوص کا گمان رکھتے ہیں۔ اور بناءً علیہ جس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا اختلاف پاتے ہیں۔ اس میں امام شافعی کی تقلید یا متابعت اختیار کرتے ہیں۔ اور ابو حنیفہ کی مخالفت کو اتباع سنت اور عمل بالحدیث کا لازمہ خیال کرتے ہیں لہذا ظن غالب ہے کہ وہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا امام ابو حنیفہ سے اختلاف سنکر اس باب میں مذہب شافعی کو موافق سنت سمجھینگے۔ اور مذہب امام حنیفہ کو اس کا مخالف لہذا ہم ان لوگوں کی بدگمانی رفع کرنے اور ان کو مذہب صواب کے ہدایت کرنے کی غرض سے اس مسئلہ میں دونو مذہب کے دلائل بیان کرکے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس باب میں امام ابو حنیفہ کا مذہب سنت صحیحہ اتفاقیہ کے موافق ہے۔

امام شافعی اپنے مذہب کی دلیل یہ حدیث پیش کرتے ہیں جس میں بیان ہے کہ

عن سعد بن ابی وقاص قال سمعت النبی صلعم یسئل عن اشتراء التمر بالرطب فقال ایتقص الرطب اذا یبس قالوا نعم	آپ نے کسی نے تازہ کھجوروں سے خشک کھجوروں کو خرید کرنے کا حال دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کیا تازہ کھجوریں خشک ہو کر کم ہو جاتی ہیں۔

فنهى عن ذلك (ترمذی وغیرہ)

تو انہوں نے عرض کیا کہ ہاں یا رسول اللہ تب آپ نے اس مبادلہ سے منع کر دیا۔

حدیث سعد اخرجه ایضا خزیمة وابن حبان والحاکم وصححه وصححه ایضا ابن المدینی واخرجه الدارقطنی والبیهقی وقد اعله جماعة منهم الطحاوی والطبری وابن حزم وعبد الحق بان فی اسناده زیدا ابا عیاش وهو مجهول قال فی التلخیص والجواب ان الدارقطنی قال انه ثقه ثبت قال المنذری وقد روی عنه ثقات واعتمده مالك مع شدة نقده۔ وقال الحاکم لا اعلم احدا طعن فیه۔

(نیل ص ح ۵)

ولانه ان الرطب تمر لقوله علیه السلام حین اهدی الیه رطبا اوکل تمر خیبر هکذا فسماه تمرا وبیع التمر بشلجائز بلا ریب۔ ولانه لو کان تمرا جاز البیع لان الحدیث وان کان غیر تمر فباخره هو قوله النبی علیه السلام اذا اختلفت النوعان فبیعوا کیف شئتم ومداره ما رواه

امام ابو حنیفہ اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں (جس میں ابن حزم جیسے آئمہ محدثین انکے ساتھ ہیں) اور اس مبادلہ کے جواز پر وہ اس اتفاقی صحیح حدیث سے تمسک کرتے ہیں جس میں ارشاد ہوا ہے کہ کھجور کا مبادلہ کھجور سے برابر ہو۔ اور جب عوضین مختلف اقسام سے ہوں تو جیسا چاہو کمی زیادتی سے مبادلہ کرو۔ آپ فرماتے ہیں تازہ کھجور اور خشک ایک جنس ہیں تو اس حدیث کا پہلا فقرہ ہمارے مذہب کی دلیل ہے اگر وہ دو مختلف قسم ہیں تو ہمارے مذہب کی دلیل اس حدیث کا آخری فقرہ ہے۔

اس بیان سے ثابت ہے کہ امام شافعی کی متمسک بہ حدیث کا ضعف بالاتفاق تسلیم نہ بھی ہو۔ تو اس کا مختلف فیہ ہونا محل کلام نہیں۔ اور وہ حدیث جس سے امام ابو حنیفہ کا تمسک ہے بالاتفاق صحیح ہے۔ لہٰذا ان کا مذہب سنت صحیحہ

علی زید بن عیاش و هو شریک النقد (ہدایہ ص ۳۶) انفاقیہ کے مطابق ہوا۔

از انجملہ ایک یہ (۸)

مسئلہ

ہے کہ ایک حیوان کا اسکے ہم جنس ایک یا دو حیوانوں سے مبادلہ جس میں ایک جانب کا ادھار ہو جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ اس (عدم جواز) کے قائل ہیں۔ اور امام شافعی اس مبادلہ کو جائز رکھتے ہیں۔

اس باب میں جانبین کے نقلی دلائل (حدیث و آثار) محل کلام و اختلاف ہیں

عن عبد الله بن عمرو قال قال لی رسول الله صلعم اما بتع علینا ابلا بقلائص من ابل الصدقة۔ قال وکنت اتباع البعیر بقلوصین و ثلاث قلائص من ابل الصدقة۔ حتی نفدت ذلک البعث فلما جاءت ابل الصدقة اداها رسول الله صلعم۔ رواہ احمد و ابو داؤد۔

وعن الحسن عن سمرة قال نهی النبی صلعم عن بیع الحیوان نسیئة رواہ الخمسة والترمذی۔ وروی عبد الله بن احمد مثله من روایة جابر بن سمرة (منتقی)

حدیث ابن عمرو فی اسنادہ محمد بن اسحق وفیه مقال معروف و قوله الحافظ فی الفتح اسنادہ۔ وقال الخطابی فی اسناده

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ سمرہ کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے حیوان سے حیوان کا مبادلہ (درصورت ادھار) ممنوع قرار دیا ہے

امام شافعی کی دلیل یہ عبد اللہ بن عمرو کی حدیث ہے کہ انہوں نے آنحضرت کے حکم سے تیار ہی لان جنگ کے لئے اونٹ ایک کے بدلے دو تین تین لانکر اوھار خرید کئے جب زکوٰۃ کے اونٹ آئے تو آنحضرت نے وہ ادا کئے۔

سمرہ کی حدیث کو ترمذی و ابن الجارود نے صحیح کہا ہے۔ مگر امام شافعی نے اسکو غیر ثابت قرار دیا ہے۔ اور عبد اللہ بن عمرو کی حدیث کو شیخ ابن حجر نے قوی بتایا ہے مگر امام خطابی نے اسمیں گفتگو کی ہے۔ ایسی قسم کی گفتگو ان احادیث کی دوسری سند میں

اور خصوصاً کو اسکی ضرورت کیا تھی تو اسکے **جواب مین** ہم یہی بات کہین گے جو ہر ایک نیچرل فلاسفر کہتا ہے کہ لاادری یعنے ہم نہین جانتے - اِس جواب کو کوئی صحیح اور کافی نہ سمجھے تو وہ ہم کو اِس قسم کے سوالات متعلقہ فطرت (نیچر) کا جواب دے پھر ہم سے اپنے سوال کا جواب لے لو

اس اجمال کی تفصیل یہہ ہے کہ بیشک خدا تعالی و تقدس امر و نہی کا سلسلہ قایم نہ کرتا اور جسکو چاہتا یون ہی عذاب مین پہنچاتا اور جسکو چاہتا عیش و آرام عطا فرماتا تو کوئی شخص اس پر ظلم عینی کا الزام قایم کرتا (کیونکہ حقیقت مین خدا سے تعالی پر کسیکا کوئی حق نہین ہے) اور نہ ظلم قانونی کا الزام لگاتا (کیونکہ اِس صورت مین قانون کا وجود نہ ہوتا) ولیکن خدا تعالی و تقدس نے باوجود استغنا و کلی بے نیازی[۳۵] ذاتی کے اپنی قدرت کاملہ کا اظہار چاہا تو عالم کو پیدا کیا اور اُسمین نیک و بد سیاہ و سفید نور ظلمت ضعف و قوت حرارت برودت رطوبت و یبوست حلاوت و مرارت صغر و کبر وغیرہ اضداد جواہر و اعراض کو وجود عطا فرمایا - پھر بمجملہ اِن مخلوقات کے حضرت انسان کو صفت عقل و امتیاز و ارادہ و اختیار سے اعزاز بخشا اور اعضاء مذکورہ سے ایک جانب کو ہدایت و وساطت فطرت و عقل و شریعت اسکی نظر مین مرغوب محبوب و حسن ٹہرا دیا اور دوسری جانب کو مطرود و منفور و قبیح -

اس حسن و قبح طبعی و عقلی و شرعی کو عین مناسب اور لازم ہے کہ اسکے موافق عمل کرنے پر **اسکے مناسب آثار** کا ظہور ہو - جو شخص طبعی نیک کام کو بجا لائے (مثلاً عمدہ غذا موافق طبع کہا دے یا موافق مزاج خوشبو لگا دے) اس سے اسکی طبیعت خوش ہو جاوے صحت و قیام حاصل ہو اور جو شخص بحکم عقل نیک کام کرے (کسی اجنبی سے بلا عوض و بے نفع احسان کرے) اسکی زمرۂ عقلا مین تحسین ہو اور جو شرعی نیکی کمائے (ہدایت شریعت کے موافق خدا تعالی کی عبادت کرے) وہ خدا تعالی کی رضا اور اس سے اجر پائے اور جو شخص ان طبعی و عقلی و شرعی محاسن کا

---

۳۵ اس اظہار تقدیر مین وہ بے نیازی مسدود نہین ہوئی اسین اُس نے اسکمال یا غیر نہین کیا کیونکہ اور اپنی ذات کے کسی سے

۳۶ نہین لیا یہ چیز اُسکی قدرت کے مظہر یا سبب ظہور ہے وہ اسکی ذات پاک سے غیر کا ذاتی اصلی جوہری نہین ہے

۳۷ ہر مخلوق را وجود او مست ✦ بر ورد کرد رفت بر ورد او مست

فقال وقد مر اجل محمد بن اسحٰق
ولکن قد رواہ البیہقی فی سننہ من طریق عمرو بن
شعیب عن ابیہ عن جدہ ۔۔۔ وحدیث سمرۃ صححہ
ابو الجارود ورجالہ ثقات کما قال فی الفتح
الا انہ اختلف فی سماع الحسن من سمرۃ۔
وقال الشافعی ھو غیر ثابت وحدیث جابر بن سمرۃ رمز
صاحب الفتح الی زیادات المسند لعبد اللہ بن احمد کما
نقل المصنف وسکت عنہ وفی الباب عن عباس عند البزار
والطحاوی وابن حبان والدارقطنی نحو حدیث سمرۃ
قال فی الفتح رجالہ ثقات الا انہ اختلف فی وصلہ
وارسالہ ۔۔۔ والاحادیث والآثار المذکورۃ فی الباب
متعارضۃ کما تری وقد ذھب الجمھور الی جواز بیع الحیوان
بالحیوان نسیئۃ متفاضلا مطلقا وشرط مالک ان
یختلف الجنس وذھب من ذھب مطلقا مع النسیئۃ
احمد بن حنبل وابو حنیفۃ وغیرہ ۔۔۔ فلا شک ان احادیث
النہی وان کان کل واحد منھا لا یخلو عن مقال لکنھا
ثبت بمجموع ثلثۃ منھا بیقین سمرۃ وجابر وابن عباس و
بعضھا یقوی بعضا فالراجح من حدیث واحد غیر
خال عن المقال وھو حدیث عبد اللہ بن عمرو
ولا سیما وقد صححہ الترمذی وابن الجارود
حدیث سمرۃ ۔ فان ذلک مرجح اخر ۔ وایضا

مویدات میں ہے۔

قاضی محمد بن علی شوکانی

نے اس باب میں امام ابوحنیفہ کی نقلی دلائل کو ترجیح دی ہے چنانچہ فرمایا ہے۔ کہ ممانعت مبادلہ کی یہ شیں اگرچہ گفتگو سے خالی نہیں مگر وہ تین احادیث سمرہ۔ جابر۔ وابن عباس کے طریق سے مروی ہیں جن میں ایک دوسرے کی تائید کرتا ہے۔ لہذا وہ اس اکیلی حدیث عبداللہ بن عمرو پر ترجیح رکھتے ہیں۔ کہ وہ بھی گفتگو سے خالی نہیں۔ دوسری وجہ ترجیح یہ کہ ترمذی اور ابن ہارون نے حدیث سمرہ کو صحیح کہا ہے۔ تیسری وجہ ترجیح یہ کہ احادیث ممانعت حرمت کی دلیل ہیں۔ اور حرمت کو اباحت پر ترجیح ہے۔ اس باب میں جو شافعی آثار پیش کرتے ہیں وہ لائق سند نہیں ہیں خصوصاً ایسی حالت میں کہ وہ آپس میں متخالف ہیں۔"

اور امام ابوحنیفہ کی عقلی

دلیل (جو حاشیہ عربی صفحہ ۲۰۷۱)

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

قد تقرر فی الاصول ان دلیل التحریم ارجح من دلیل الاباحۃ وھذا ایضا مرجح ثالث واما الآثار الواردۃ عن الصحابۃ فلا حجۃ فیہا وعلی فرض ذلک فھی مختلفۃ -

(نیل ص ۶۶ و ۶۷ و ۶۸ ج ۵)

میں بیان ہوئی ہے) اس مسئلہ کے ثبوت کے لئے کافی دلیل ہے - وہ یہ کہ جنس کا اتحاد تنہا بھی ہو (یعنے اسکے ساتھ وزن اور پیمانہ میں اتحاد نہو) تو وہ صورت اُدھار میں ربا کا مثبت ہوتا ہے -

اسی قسم کے اور مسائل اتفاقی اور اختلافی مسائل اربعہ اور انکے دلائل سے حل ہو سکتے ہیں جنکی تفصیل میں تطویل ہے +

(۹)

مسئلہ

کرنسی نوٹ[۱] مروجہ زمانہ حال کا مبادلہ اپنے ہم جنس (نوٹ) سے برابر کا برابر اور دست بدست ہونا چاہئے - روپیہ سے مبادلہ ہو تو اسمیں بھی یہ شرط ملحوظ رکھنا واجب ہی - اور در صورت کمی بیشی اور اُدھار ایک جانب کے ربا لازم آتا ہے -

اس مسئلہ میں صاحب شریعت سے صاف وصریح کوئی حکم مروی نہیں ہی - بلکہ ایمہ مجتہدین کے کلام میں بھی اس مسئلہ کا ذکر صریح پایا نہیں جاتا کیونکہ نوٹ نہ آنحضرت کے عہد سعادت مہد میں پایا گیا ہے - نہ ایمہ مجتہدین کے وقت میں - اس مسئلہ کے ثبوت میں جو کچھ ہم پیش کرینگے یا کوئی اور اہل علم پیش کر سکتا ہے وہ فقہا ہی کے اصول ومسائل سے (جو نصوص سے مستنبط ہیں) مستفاد ومستنبط ہوگا - جو اسکو صحیح اور کافی سمجھے وہ اسکو شرف قبول بخشے - اور جو اس سے بہتر ثبوت پیش کر سکے وہ پیش کرے

[۱] کرنسی نوٹ وہ کاغذ ہی جو سرکار کی طرف سے جاری ہوتا ہی - اور بمنزلہ سکہ چلتا ہے (شرح ایکٹ اسٹامپ نمبر ۱۸۷۹ء ص ۱۳۱ مطبوعہ نول کشور) کرنسی ہونے کی قید اس غرض سے لگائی ہی کہ گورنمنٹ پرامیسری نوٹ سی (جو قرضہ کی دستاویز ہے) احتراز ہو - اسکا حکم اور ہی جو مسائل متعلقہ سود قسم اول میں بیان ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ

ہم کمال ممنونیت کے ساتھ اسکو قبول کرنے کے لئے مستعد ہیں۔ اگر اسکو اپنی پیش کردہ ثبوت سے بہتر سمجھینگے۔

نوٹ کے اس حکم کا (جو ہم نے بیان کیا ہے) ثبوت ایک تمہید پر موقوف ہے۔ جو ذیل میں معروض ہے۔

تمہید

فقہا حنفیہ نے (رحمہم اللہ ورزقنا مارزقہم من التفقہ فی الدارین) کہا ہے (چنانچہ برہان شرح مواہب الرحمن میں مبسوط سے نقل کیا ہے) کہ مال تین قسم ہے۔ ایک قسم وہ جو بہر حال ثمن (دام) کہلاتا ہے۔ یہ درہم دینار میں مبادلہ کے وقت انکے نام پر حرف (ب) آوے۔ (اور یوں کہا جاتا ہے "بعت ہذا الشیء" یعنی فلاں چیز کو ہم نے درہم سے یا درہم کے بدلے فروخت کیا ہے۔ اس حرف (ب) کی جگہ ہندی محاورہ میں لفظ "سے" یا "بدلہ" استعمال کیا جاتا ہے) خواہ نہ آوے اور اسکے مقابلہ میں جو چیز لی یا دی جائے وہ اسکی جنس سے ہو (جیسے درم کے مقابلہ میں درم) یا نہو (جیسے درہم کے مقابلہ میں گیہوں)

اور ایک قسم وہ ہے جو بہر حال بیچنے کی چیز ہے وہ ایسی چیزیں ہیں جو ایک دوسرے کی مانند نہیں ہوتی بلکہ باخود ہا

فی المبسوط الاموال ثلثۃ انواع۔ نوع ثمن علی کل حال وھو الدراھم والدنانیر صحبہا حرف الباء اولا۔ کان ما قابلہا من جنسہا اولا۔ ونوع مبیع علی کل حال وھو ما لیس من ذوات الامثال کالعروض والثیاب والدواب والممالیک ونوع مبیع من وجہ کالمکیل والموزون فان کان متعینا فی العقد کان مبیعا وان لم یکن متعینا فیہ وصحبہ حرف الباء او قابلہ مبیع فھو ثمن وفی شرح الوافی ونوع ثمن بالاصطلاح وھو سلعۃ فی الاصل کالفلوس فان کان رائجا کان ثمنا وان کان کاسدا کان سلعۃ وھذا لان

الثمن عند العرب ما یکون دینا فی الذمة کذا قال الفراء والنقود لا تستحق بالعقد الا دینا فی الذمة فکانت ثمنا فی کل حال والعروض لا تستحق بالعقد الا عینا فکانت مبیعة والمکیل الموزون تستحق عینا فی العقد تارة ودینا اخری فکانت ثمنا فی حال مبیعا فی حال ومن حکم الثمن ان لا یشترط وجوده فی ملک العاقد عند العقد ولا یبطل العقد بفوات تسلیمه ویصح الاستبدال به وحکم البیع بخلافه (برهان شرح مواهب الرحمن)

متفاوت ہوتی ہیں جیسے کپڑا جانور غلام وغیرہ اسباب۔

ایک قسم وہ ہے جو بعض صورتوں میں دام کہلاتا ہے بعض صورتوں میں فروختنی چیز جیسے وزنی یا ناپی گئی چیزیں۔

یہ چیزیں اگر عقد مبادلہ کے وقت خصوصیت کے ساتھ مقرر کیجائیں اور یوں کہا جائے کہ خاص یہ چاندی یا گیہوں ہم لیتے یا دیتے ہیں تو یہ بیچنے کی چیزیں کہلائینگی نہ دام۔ اور اگر عقد مبادلہ میں انکی تعیین نہو بلکہ تعیین انکے مقابل چیز کی ہو اور اسپر حرف (ب) لایا جاوے اور یوں کہا جاوے کہ اسقدر چاندی یا گیہوں کے بدلے ہم فلان خاص چیز کو خریدتے یا بیچتے ہیں تو یہ دام کہلائینگے۔

اور **وافی کی شرح کافی** میں ہے کہ مال کا ایک قسم وہ ہے جو دراصل ایک متاع ہوتی ہے۔ مگر اصطلاح (ایک قوم کی قرارداد) میں وہ دام کہلاتا ہے جیسے پیسے ہیں۔ یہ رائج الوقت ہوں تو دام کہلاتے ہیں۔ اور اگر کہوٹے ہوں اور ان کا چلن نرہے تو یہ ایک متاع کہلاتے ہیں۔ یہ اسلئے کہ ثمن عرب کی بول چال میں وہ ہے جو خریدار کے ذمہ پر ایک قرض ہوجائے ایسا ہی فرانے (نحو و لغت کا امام ہے) بیان کیا ہے۔ لہذا نقدی (روپیہ پیسہ اشرفی) ثمن کہلائینگے کیونکہ مبادلہ کے وقت یہ نقدی خریدار کے ذمہ واجب سمجھی جاتی ہے۔ وہ بوقت ادا جونسا روپیہ یا پیسہ یا اشرفی چاہے بائع کو دے سکتا ہے۔ اسمیں کسی خاص اور معین روپیہ یا

اشرفی یا پیسہ کی قیمت نہیں ہوتی - اور پارچات وغیرہ اسباب بیچنے کی چیزیں کہلاتی ہیں کیونکہ ان کے مبادلہ میں خاصکر وہی کپڑا یا اسباب واجب الاموال سمجھا جاتا ہے جو بوقت مبادلہ لینا مقرر کیا گیا ہو - اور وزنی اور ناپنے کی چیزیں (مثلاً چاندی اور گیہوں) کبھی تو خصوصیت کے ساتھ یعنی مقرر کیجاتی ہیں اور یوں کہا جاتا ہے کہ یہ چاندی اور یہ گیہوں ہم نے دس دینار کو خریدے - اُسوقت یہ فروخت کی چیزیں کہلائینگی - اور کبھی خصوصیت کے ساتھ انکا لینا مقرر نہیں کیا جاتا - بلکہ خصوصیت کا محل انکے مقابل چیز کو ٹھہرایا جاتا ہے اور یوں کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز خاص (کتاب یا کپڑا) کو ہم نے دو تولہ چاندی یا دس سیر گیہوں کے بدلے خرید کیا - اُسوقت یہ چیزیں ثمن یا دام کہلائینگی -

جو چیز ثمن کہلاتی ہے اسکے تین حکم (یا لوازم یا خواص) ہیں ایک یہ مبادلہ کے وقت اسکا خریدار کے ملک میں سردست موجود ہونا شرط نہیں ہوتا (۲) وہ اسکو مشتری کے حوالہ کر سکے تو بھی عقد مبادلہ باطل نہیں ہوتا (۳) وہ اسکے بدلے کوئی اور چیز بھی لے سکتا ہے اور بیچنے کی چیزیں یہ تینوں حکم نہیں پائے جاتے - مبادلہ کے وقت فروختنی چیز کا ملک بائع میں ہونا شرط ہے[۱] (۲) وہ خریدار کو نہ دے سکے تو عقد باطل ہوگا (۳) وہ اسکو جبتک خریدار کے حوالہ نہ کردے اسکو دوسری چیز بدل نہیں سکتا -

اس **بیان کا خلاصہ** یہ ہے کہ ثمن وہ کہلاتا ہے جو مشتری کے ذمہ ہو اسمیں یہ تعیین نہیں ہوتی کہ کوئی خاص درہم یا دینار یا پیسہ لیا جائیگا - اور فروخت شدہ چیز خصوصیت کے ساتھ مقرر ہوتی ہے اور وہی خاصکر بائع سے لیجاتی ہے اسکی جگہ وہ کوئی دوسری چیز دے تو نہیں لیجاتی - بناءً علیہ درہم دینار روپیہ

[۱] بیع سلم جسکا حکم صفحہ (۲۰۹) میں ہے اس حکم سے مستثنیٰ ہے ۱۲

اشرفی بہرحال ثمن کہلاتے ہیں کیونکہ وہ مبادلہ میں کبھی معین نہیں ہوتے اور پارچات وغیرہ اسباب جو وزن و پیمانہ میں نہیں آتا ہمیشہ فروختنی چیزیں کہلاتی ہیں کیونکہ وہ خصوصیت کے ساتھ لیجاتی ہیں۔ اور وزنی اور ناپنے کی چیزیں خصوصیت کے ساتھ مطلوب ہوں (جیسے یہ چاندی اور وہ گیہوں) تو وہ فروخت کی چیزیں کہلاتی ہیں۔ اور اگر وہ بلاتخصیص دیجاویں اور خصوصیت صرف اُن چیزوں میں مطلوب ہو جو انکے بدلے لیجائیں تو یہ ثمن کہلاتی ہیں۔ اور **ثمن** اور **فروختنی** چیزیں **تین** احکام میں مختلف ہیں (۱) اول کا بوقت عقد ملک عاقد میں موجود ہونا شرط نہیں دوم کا شرط[1] ہے (۲) اول کا تسلیم نہ کرنا مبطل عقد نہیں۔ دوم کا مبطل ہے۔ (۳) اول کا مبادلہ قبل تسلیم جائز ہے دوم کا جائز نہیں۔ اِس **اختلاف** احکام ثمن و فروختنی چیز پر **احادیث** ذیل **شاہد** ہیں۔

عن حکیم بن حزام قال قلت یارسول اللہ یاتینی الرجل یرید منی البیع ولیس عندی فابتاع لہ من السوق فقال لا تبع مالیس عندک

(نسائی و ابی داود)

وعنہ قال قلت یارسول اللہ انی اشتری بیوعاً فما یحل لی منہا وما یحرم قال اذا اشتریت شیئاً فلا تبعہ حتی تقبضہ رواہ احمد (منتقی)

وعن ابن عباس ان النبی صلعم قال من

حکیم **بن حزام** سے روایت ہی کہ اُنہوں نے صلعم سے پوچھا کہ میرے پاس خریدار کوئی چیز خریدنے کو آتا ہے وہ چیز میرے پاس نہیں ہوتی میں اُسکو بازار سے خرید کر دیدیتا ہوں آپنے فرمایا جو تیرے پاس نہو اُسکو فروخت نکر۔ اُسی سے روایت ہی کہ میں نے آنحضرت کیخدمت میں عرض کیا کہ میں خرید و فروخت کیا کرتا ہوں میرے لئے کونسی بیع حلال ہی کونسی حرام تو آپنے فرمایا جب کوئی چیز تو خریدے تو جبتک اُسپر تیرا قبضہ نہو جائے اُسے دوسرے

[1] بیع سلم اِس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ چنانچہ صفحہ (۲۰۹) میں مذکور ہی ۱۲

اتباع طعاماً فلا یبعہ حتی یستوفیہ قال ابن عباس ولا احسب کل شی الا مثلہ۔ (بخاری ص۲۸۶)

وعن ابن عمر قال اتیت النبی صلعم فقلت انی ابیع الابل بالبقیع بالدنانیر واخذ الدراہم وابیع بالدراہم واخذ الدنانیر فقال لا باس ان تاخذ بسعر یومہا ما لم تتفرقا وبینکما شی۔ رواہ الخمسہ۔ (منتقی ص۱۶)

قال فی المنتقی وفیہ دلیل علی جواز التصرف فی الثمن قبل قبضہ قال فی شرح نیل الاوطار قولہ لا باس فیہ دلیل علی جواز الاستبدال عن الثمن الذی فی الذمۃ بغیرہ وظاہرہ انہما غیر حاضرین جمیعا بل الحاضر احدہما وہو غیر اللازم فیدل علی ان ما فی الذمۃ کالحاضر (نیل ص۱۷ ج ۵)

کے ہاتھ فروخت نہ کر۔

ایسا ہی ابن عباس نے آنحضرت سی غلہ کا حکم نقل کیا ہے پھر خود فرمایا کہ میں ہر چیز کو ایسا ہی سمجھتا ہوں۔

اور ابن عمر سے حدیث ہے کہ میں نے آنحضرت کے پاس عرض کیا کہ میں درہموں سے اونٹ بیچتا ہوں اور اُنکے بدلے دینار لے لیتا ہوں اور دیناروں سے بیچتا ہوں تو اُنکے بدلے درہم لے لیتا ہوں آپ نے فرمایا کہ نرخ کے مطابق ہو تو کوئی ڈر نہیں بشرطیکہ تم جدا نہو جبتک کہ تم میں لین دین نہو چکے۔

ان احادیث میں سے پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہی فروختنی چیز کا عقد بیع کے وقت بائع کے ملک میں موجود ہونا شرط بیع ہے۔ اور دام کی نسبت یہ حکم نہیں آیا بلکہ اسکے اُدھار کرنا ثابت ہو چکا ہے۔

دوسری اور تیسری حدیث سے ثابت ہی کہ فروختنی چیز کی بیع ہو جاے تو مشتری کو اسکا قبضہ کر لینے سے پہلے دوسرے کے ہاتھ اسکا فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اور چوتھی حدیث سے ثابت ہی کہ ثمن میں یہ تصرف جائز ہے۔ وہ بائع کے ہاتھ نہ بیچے تو بھی اسکے بدلے دوسری چیز لے لینا اسکے لئے حلال ہے۔ اور اس سے یہ

ہوتا ہے کہ ثمن مسترسی کے ذمہ پر دین ہوتا ہے اور اسمیں کوئی خصوصیت نہیں ہوتی جیسے کہ فروخت شدہ چیز میں ہوتی ہے۔ ایسا ہی منتقی اور اسکی شرح میں ان احادیث سے استنباط کیا ہے۔

عبارت کافی شرح وافی میں فلوس کو درصورتیکہ چلن و رواج کے اصطلاحی ثمن اور درصورت موقوف ہوجانے انکے چلن کے ایک فروختنی چیز قرار دیا ہے ایسا ہی ہدایہ میں اختیار کیا ہے۔ چنانچہ کہا ہے کسی چیز کی بیع پیسوں سے بھی جائز ہے کیونکہ وہ بھی مالیت رکھتے ہیں۔ سو اگر انکا چلن ہے تو انکے مقابلہ میں بیع جائز ہے گو وہ مخصوص اور معین نہوں کیونکہ وہ اصطلاح سے ثمن مقرر پا چکے ہیں۔ اور اگر انکا چلن نہ

ویجوز البیع بالفلوس لانہا اموال معلومۃ فان کانت نافقۃ جاز البیع بہا۔ وان لم تعین لانہا اثمان بالاصطلاح وان کانت کاسدۃ لم یجز البیع بہا حتی یعینہا لانہا سلع قلا بد من تعیینہا۔
(ہدایہ صفحہ ۳۲ ج ۳)

رہا ہو تو انکے مقابلہ بیع جائز نہیں۔ جب تک کہ ان کو مخصوص کرکے ان سے مبادلہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ اس صورت میں وہ خود ایک فروختنی چیز ہونگے جسکی تعیین و تشخیص ضروری ہے

برہان شرح مواہب الرحمن اور ہدایہ میں فلوس کو اس صورت میں بھی ثمن ہونے سے خارج کیا ہے جبکہ ان کو معین کرکے فروخت کیا جائے۔ چنانچہ کہا ہے۔

وجاز فلس بفلسین بأعیانہما بان کان کل من الفلس بالفلسین معینا وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وبہ قال مالک والشافعی فی الاصح وعند محمد واحمد لا یجوز کما لا یجوز درہم بدرہمین۔ لان الفلوس عندہما ثمن فلا تتعین فی

ایک فلوس کا مبادلہ دو پیسے سے اگر وہ دونو معین ہوں جائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ ابو یوسف امام شافعی و امام مالک رضی اللہ عنہم کا قول ہے اور امام محمد و امام احمد فرماتے ہیں کہ یہ مبادلہ جائز نہیں ہے جیسے ایک درم کا مبادلہ دو درم سے جائز نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے

العقود بالتعیین کالنقد - ولهذا لو قوبلت
بخلاف جنسها لا یتعین حتی لو اشتری
بفلوس معینة شیئا فهلکت قبل التسلیم
لا یبطل العقد ولو ابدلها صح وکذا لو قوبلت
بجنسها لاستواء الجنس وغیر الجنس فیما
یتعین بالتعیین وفیما لا یتعین به کالمکیل
والموزون والذهب والفضة واذا لم یتعین
بالتعیین صار بیع الفلس بفلسین باعیانهما
کبیعهما بغیر اعیانهما وله ان الفلوس لیست
بثمن خلقة وانما صارت ثمنا بالاصطلاح
وقد اصطلح المتعاقدان علی ابطال ثمنیتهما
فیبطل وان کانت ثمنا عند غیرهما لانه
لا ولایة بغیرهما علیهما فلا یلزمهما اصطلاحه
واذا بطلت الثمنیة فی الفلوس تعینت بالتعیین
بخلاف الدراهم والدنانیر فان ثمنیتها باصل
الخلقة فلا تبطل بالاصطلاح - قید باعیانهما
لانهما لو کانا او احدهما بغیر عینه لم یجز
بالاتفاق اما اذا کانا بغیر اعیانهما فلانه
بیع الکالی بالکالی وهو منهی عنه واما ان
کان احدهما بغیر عینه فلان الجنس بانفراده
یحرم النساء برهان ونحوه فی الهدایة ص ۲۵

کہ فلوس رائج الوقت ثمن ہیں لہذا معین کرنے
سے معین نہیں ہو سکتے جیسے درم و دینار
یہی وجہ ہے کہ چند فلوس معین کر کے ان
سے کوئی چیز خرید کیجائے اور پھر وہ
فلوس تلف ہو جائیں تو وہ بیع باطل نہیں
ہوتی - اور اگر ان فلوس کے بدلے کوئی
اور چیز مول میں دیجائے تو یہ مبادلہ صحیح ہے
اور جب وہ معین کرنے سے معین نہوئی
تو یہ مبادلہ ایک فلوس کا دو فلوس سے ایسا
ہوا جیسے ایک درم کا مبادلہ دو درم ہے
امام ابو حنیفہ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ فلوس
اصل پیدائش میں ثمن نہیں ہیں وہ صرف
اصطلاح سے ثمن قرار پائے ہیں اور
جب مبادلہ کرنیوالوں نے انکو معین
کر لینے سے انکا ثمن ہونا باطل ٹھہرا دیا
تو انکے حق میں وہ ثمن نہ رہے گو اوروں
کے نزدیک وہ ثمن ہیں - اور اوروں کا
ان دونو پر کوئی حق و اختیار نہیں - اور
جب ان کا ثمن ہونا باطل ہوا تو وہ معین
کر دینے سے معین ہو گئے اور ایک
فروختنی چیز قرار پائی اور چونکہ وزن

وپیمانہ میں انکا اتحاد نہیں۔ لہذا ایک کا دو سے مبادلہ جائز ہوا۔

درہم و دینار کا حال فلوس کے حال سے مخالف ہے انکو کوئی تعین کرکے ایک فروختنی چیز قرار دی اور ایک کا دو سے مبادلہ کرنا چاہے تو یہ جائز نہیں کیونکہ وہ اپنی پیدائش میں ثمن ہیں جنکا ثمن ہونا کسی کی اصطلاح و قرارداد سے باطل نہیں ہوتا۔ پیسوں کا درصورت معین ہونیکے فروختنی چیز ہو جانا اور ایک کا دو سے مبادلہ جائز ہونا اسلئے تجویز کیا گیا ہے کہ اگر دونو معین نہوں یا دونو میں سے ایک معین نہو تو یہ مبادلہ جائز نہیں ہے۔ دونو معین نہوں تو عدم جواز کی یہ وجہ ہے کہ اس صورت میں قرض کے قرض سے بیع ہوگی جو جائز نہیں ہے۔ اور اگر ایک جانب میں عدم تعین ہو اور صرف اس جانب کا قرض ہو تو یہ مبادلہ اس وجہ سے ناجائز ہے کہ دونو فلوس کی جنس ایک ہے۔ اور ایک جنس کی چیزوں میں ایک کا نقد دوسرے کا اُدھار ہونا حرام ہے۔ جنس تنہا بھی ہو (یعنے اسکے ساتھ وزن و پیمانہ نہو) تو وہ اُدھار کو حرام کر دیتی ہے"

برہان اور ہدایہ کے اس مسئلہ اور اسکی دلیل سے ہمکو اتفاق نہیں ہے اور نہ اس مسئلہ میں ہم حضرت امام ابوحنیفہ و حضرت امام شافعی کی رائے سے اتفاق کر سکتے ہیں۔ اسباب میں ہمکو امام محمد و امام احمد کی اتباع یا توافق رائے سے چارہ نہیں ہے۔

برہان و ہدایہ کی اس **دلیل** سے جو امام ابوحنیفہ کے مذہب پر انہوں نے قائم کی ہے **ہمکو دو وجہ سے اتفاق نہیں وجہ اول** یہ کہ ایک پیسہ کا دو پیسہ سے (انکو معین و مخصوص کرکے) مبادلہ کرنیوالوں کو یہ اختیار و حق حاصل نہیں ہے کہ اس تعیین و تخصیص کے ذریعہ سے انکا ثمن (یا دام) ہونا باطل کر دیں اور اسکو ایک فروختنی متاع قرار دیکر انمیں کمی و بیشی جائز کر لیں۔

کیونکہ درصورت فلوس کے ثمن ہونیکے (گو وہ صرف اصطلاح سے فرض کیا جاتے

خلاف کرے وہ طبعی و عقلی و شرعی سو اخذہ کا سزاوار ہو۔ زہر کھائے تو اسکی جان جائے نجاست مین آلودہ ہو تو کد خاطر ہو جائے کسی پر ناحق زبان دراز کرے تو زمرہ عقلا سے ملامت کیا جائے وہ امامت اُٹھائے خدا کی عبادت سے انکار کرے تو مستوجب غضب و عذاب الٰہی ہو جائے ۔

اسی ظہور آثار رسنا سہ کا نام جزا و سزا ہے جسکے اقسام طبعی و عقلی کے وجود و ظہور کو کس و ناکس (جو سلیم الطبع و صحیح العقل ہو) جانتا اور مانتا ہے۔ گو جزا و سزا شرعی کو وہی جانتے اور مانتے ہین جو شریعت کی معرفت رکھتے ہین۔

اس **سلسلہ موجودہ** اسباب و نتایج و افعال و آثار کو عبرت و توجہ کی نگاہ سے دیکھنے والا یقین کے ساتھ اقرار کریگا کہ جو قدرت و حکمت و مغفرت و عقوبت و غیرہ صفات خداوندی کا اظہار اس سلسلہ سے مقصود ہے وہ اسکے خلاف سے ہرگز نہین ہو سکتا۔ منجملہ ان اضداد کے ایک ہی جانب کو وجود عطا ہوتا تو نہ کوئی اچھی چیز اچھی کہلاتی نہ بُری بُری اور نہ ان چیزون کیطرف پورا میلان طبعی عقلی اور شرعی پایا جاتا اور نہ اس میلان کے نتایج و آثار کا ترتب ہوتا۔ اور نہ صفات خداوندی کا پورا ظہور ہوتا **خوب صورت** اپنے جمال کی۔ قوی توانائی کی۔ دولت مند تونگری کی۔ تندرست صحت کی تب ہی قدر کرتا ہے اور اسپر اپنے خداوند محسن کا شکر بجالاتا ہے جبکہ وہ بدصورتی ناتوانی فقیری بیماری کو دیکھ لیتا ہے " قدر عافیت کسے داند کہ بہ بیمارستان رفتار آید" **کھانے** کی لذت اُسی کو آتی ہے اور اُسی کی رغبت اُسکی طرف پائی جاتی ہے جو بھوک کا مزہ چکھ چکا ہو **سرد پانی** سے اُسی کو راحت ہوتی ہے اور اُسی کی نظر مین قدرت خدا کی صورت جلوہ دکھاتی ہے جسکو پیاس لگی ہو **میٹھے** کی حلاوت وہی پاتا ہے اور اسپر خدا کا شکر بجالاتا ہے جو پھیکی کڑوی چیز سے منہ کا ذایقہ مزاب کر بیٹھا ہو **توبہ** کی نعمت اسی کو نصیب ہوتی ہے جو کفر و معاصی کا مرتکب ہو لیا ہو۔ سعید ازلی نے اپنی مدت العمری طاعت اور حسنات پر تب محسن کہلایا ہے جبکہ گناہون (کفر و شرک و زنا و قتل ناحق) کا وجود ہوا اور اُس سعید ازلی نے باوجود سلاحیت ارتکاب

---

* یہان سے ثابت ہوا کہ کفر و غیرہ گناہون کا کسب بندہ ہی ہوتا ہے۔ اور اسکو مستوجب سزا بناتا ہے اسکا خلق برا ہونا جو تم نے کہا فضول ہے اس سے ثابت ہوا کہ شر محض کا عالم مین وجود نہین ہے ہر شر مین خیر بھی پائی جاتی ہے جبکی نظر سے شر کو شر محض کہنا باطل ہوتا ہے " خدا شرے برانگیزد کہ خیرے ما دران باشد"

نہ پیدایش سے) اِس فلوس سے خدا تعالےٰ کا حق متعلق ہو جاتا ہے وہ ثمن ٹھہر کر ربوی مال (مال محل ربا) بنجاتے ہیں - اور امام شافعی کے اس اصول پر کہ ربا ہونے کی علت نقدین میں انکا ثمن ہونا ہے وہ (فلوس) درصورت کمی بیشی حکم ربا کا محل ہو جاتے ہیں - پھر انکے مبادلہ کرنیوالوں کو کب پہنچتا ہے کہ انکو بوقت بیع معین و مخصوص کرکے انکا ثمن ہونا باطل کر دیں - اور ایک کا دوسے مبادلہ کرکے خدا کے حق (حرمت ربا) کو باطل و بیکار کر دیں -

انکو یہ اختیار دینا اُس اختیار دینے کی مانند ہے کہ وہ چاندی کو چاندی کی جنس نہ سمجھیں یا ہم جنس مگر کم و بیش عوضین کو باہم متساوی خیال کریں - اور انمیں ربا جائز بنالیں - اِس صورت میں اور صورت مبادلہ فلوس میں یہ فرق کرنا کہ چاندی کا چاندی کی جنس ہونا یا دو ہم جنس چیزوں کا وزن میں کم و بیش ہونا ایک خلقی امر ہے اِسلئے متعاقدین اسکو بدل نہیں سکتے اور اسکا خلاف فرض نہیں کر سکتے - بخلاف ثمن ہونے فلوس کے کہ وہ اصطلاحی امر ہے جسکو وہ بدل سکتے ہیں کافی نہیں ہے اِسلئے کہ جب اصطلاح اور رواج عام سے فلوس کے ثمن ہونے کو شریعت نے مان لیا اور امام شافعی کے اصول پر انمیں علت ربا (ثمن ہونے) کا تحقق ہوا تو بعد تسلیم اسمیں اور اُن اشیا کے اوصاف میں کوئی فرق نرہا - اور اس ثمنیت مسلّمہ کے ابطال سے خدا تعالےٰ کے حق مسلّم کا ابطال لازم آیا - **وجہ دوم** یہ کہ نقدین درہم و دینار (یا روپیہ و اشرفی) کو خلقی (پیدایشی) ثمن قرار دینا اور فلوس کو صرف اصطلاحی ثمن کہنا ایک بلا دلیل تحکم ہے - درہم و دینار عالم بالا سے مضروب و مسکوک ہو کر آتے تو یہ فرق مناسب و بجا تھا - اور جب ہم صاف دیکھتے ہیں کہ درہم و دینار یا روپیہ و اشرفی ایک حصہ چاندی و سونے پر ضرب و سکہ لگانے سے ثمن قرار پائے ہیں اور ایسے ہی فلوس ایک حصہ تانبے پر ضرب و سکہ لگانے سے ثمن قرار پائی ہیں تو اِس

فرق کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ یہ (فلوس) اصطلاحی ثمن ہیں تو وہ (درہم و دینار) بھی اصطلاحی ہونی چاہئیں۔ اور اگر وہ خلقی ہیں تو یہ بھی خلقی ہونی چاہئیں۔ اور اگر یہ فرق بیان کیا جاوے کہ فلوس کا چلن کبھی موقوف ہو جاتا ہے اسلئے انہیں کمی آجاتی ہے اور وہ اسوقت فروختنی چیز کہلاتی ہے جیسے اس وقت نانک شاہی پیسے ہیں کہ وہ اب نصف سابق پر نہیں چلتے تو اس کا ابطال یہ ہے کہ یہی حال درہم۔ دینار۔ روپیہ واشرفی کا ہے جب اس کا چلن نہیں رہتا تو انہیں بھی کمی آجاتی ہے۔ دیکھو اسوقت پچھلے سلاطین کے عہد کے روپیہ واشرفیاں چلن سابق کے مساوی نہیں۔ اور درہم دینار سابق کا بھی اس ملک میں یہی حال ہے +

ان وجوہات سے صاف ثابت ہے کہ اصطلاحی ثمن (فلوس) اور خلقی ثمن (درہم و دینار) دونو مساوی ہیں۔ چلن کیحالت میں دونو ثمن کہلانے کے مستحق ہیں۔ اور بوقوفی چلن کے وقت دونو فروختنی متاع ہو جاتے ہیں۔ لہذا کسی شبہ کو یہ دخل واعتبار نہیں کہ اصطلاحی ثمن (فلوس) کو بوقت مبادلہ معین ومقرر کرکے فروختنی متاع بنالے اور ایک کا مبادلہ دوسے جائز کرلے۔

اقوال وعبارات مذکورۂ بالا سے ثابت ہے (اور اس غرض سے انکو نقل کیا گیا ہے) کہ بعض اشیاء گو پیدائش میں ثمن یا دام نہ کہلاویں صرف اصطلاح وتراضی سے ثمن ہو سکتی ہیں۔ اور انکا حکم مبادلہ کے باب میں ان چیزوں کا حکم ہے جو پیدائشی ثمن کہلاتی ہیں۔ اور انہیں تعیین کے ذریعہ سے اس حکم کو کوئی بدل نہیں سکتا۔ تمہید ختم ہوئی۔ اب ہم کرنسی نوٹ کے مبادلہ کا وہ حکم جو شروع مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں ثابت اور مدلل کرتے ہیں۔

واضح ہو کہ یہ نوٹ دو حال (احتمال) سے خالی نہیں۔ ایک یہ کہ ہم اسکو

گورنمنٹ کا اصطلاحی ثمن قرار دیں اور نمبر لیکر اور نقد روپیہ پیش کریں -
دوسرا یہ کہ اسکو ایک دست آویز قرضہ یا اقرار نامہ یا تمسک یا ہنڈوی یا رسید خیال کریں +

ان دونو احتمال وحال کی نظر سے اسکے مبادلہ کا وہی حکم ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں

+ کرنسی نوٹ کی اصل حالت اور انکی حقیقت کا ہم کو علم حاصل نہیں ہوا - اسکی تحقیق حال میں ہم نے بہت جہان بین کی - گورنمنٹ کے قانون کو دیکھا - اور اس قانون کے ماہروں وکلا وغیرہ فضلا سے مذاکرہ کیا خاصکر جو کہ نوٹ کے افسروں سے خط وکتابت کی - ان سے بالشافہ گفتگو کی - مگر اسکی حقیقت واضح اور متعین نہ ہو سکی جس سے مستفصل یکسو ہو - ہم نے تشکشف حال کیا اسکو خود ان نوٹ کے معاملہ میں متردد پایا - کسی نے اسکو تنخواہ کا نقد بتایا - کسی نے نقد روپیہ کے بدلے دست آویز قرضہ بتایا - ایک افسر محکمہ کرنسی نوٹ نے اسکی نسبت دونو قانون کا اظہار کیا اور کہا کہ اسکو ثمنی یعنی نقد کی بھی کہہ سکتے ہیں اور دست آویز قرضہ بھی کہہ سکتے ہیں - اور ایک جانب سے یہ بھی کہا کہ یہ ایک چیز کاغذ ہے جو ایک حد تک ہمارے اور دوسری طرف سے صاف نہ ہونے کی وجہ سے ہم صاف نہیں کہہ سکتے کہ یہ کیا ہے - اور یہی جانب کے لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں -

ڈپٹی منشنر کرنسی نوٹ (جو ہندی کے اکونمنٹ جنرل بھی ہیں) نے تو دو تین دفعہ کی خط وکتابت کے بعد نوٹ کے معاملہ قواعد بنانے سے صاف انکار کر دیا - چنانچہ ہماری چھیالیس کے جوابات کی تیسری چٹھی نمبری ۲۲۸۳ مورخہ ۹ جنوری ۱۸۸۰ء میں انہوں نے لکھی ہے کہ کرنسی نوٹ کے رول جو آپ نے دریافت کئے ہیں وہ صرف افسران گورنمنٹ کی ہدایت کے لئے ہیں - عام لوگوں میں اشاعت کے لئے نہیں ہیں - جس نے ہم کو آئندہ تحقیق سے باز کر دیا - اسی وجہ سے ہم نے نوٹ کے دونو احتمال پر اسکا حکم مبادلہ بیان کیا ہے اور دونو میں سے کسی جانب کی نسبت اپنا یقین ظاہر نہیں کیا -

پہلے احتمال پر شہادت اور اسکے حکم مبادلہ کی وجہ ثبوت

اس نوٹ میں ہم خواص و لوازم ذیل پاتے ہیں جو شرعاً ثمن اور روپیہ کے خواص و لوازم ہیں۔

(۱) یہ نوٹ لوگوں کے دین میں ادا کیا جاتا ہے۔ (۲) یہ بوقت معاملہ معین کرنے سے معین نہیں ہوتا مثلاً اگر کوئی ایک قطعہ خاص نوٹ کے بدلہ کوئی چیز خریدے اور پھر وہ قطعہ نوٹ اسکے ہاتھ سے تلف ہو جائے تو وہ عقد مبادلہ باطل نہیں ہوتا۔ اور اس چیز کی قیمت مشتری کے ذمہ واجب ہوتی ہے جسکے بدلہ وہ دوسرا نوٹ اور نقد روپیہ ادا کر سکتا ہے (۳) یہ نوٹ باوجود موجود ہونے کے قبل تسلیم دوسرے نوٹ یا نقد روپیہ سے بدل دیا جاتا ہے۔ (۴) اسکی عدم موجودگی کی حالت میں اسکا عقد مبادلہ صحیح ہو جاتا ہے۔ اور بعد موجودگی اسی عقد میں عوضین کی تسلیم واجب ہوتی ہے۔ یہ نوٹ کے ثمن اور بمنزلہ روپیہ ہونے پر **شرعی شہادت** ہے اب اسکے ثمن اور بمنزلہ روپیہ ہونے پر **قانون کی شہادت** پیش کیجاتی ہے کرنسی نوٹ میں روپیہ کے قانونی اوصاف و لوازم تین پائے جاتے ہیں۔ (۱) اس نوٹ کو گورنمنٹ کا روپیہ کے مانند رائج قرار دینا۔ اس نوٹ کو گورنمنٹ کا پیپر کرنسی (یعنے کاغذ رائج یا کاغذ کا چلن) کہنا صاف مشعر ہے کہ گورنمنٹ نے اسکو بمنزلہ سکہ رائجہ قرار دیا ہے۔ لفظ کرنسی لفظ "کروسی" (جو لاطینی ہے) ماخوذ ہے۔ اور کرو کے معنے دوڑنیکے ہیں۔ اس نوٹ کو اسی نظر سے گورنمنٹ نے کرنسی کہا ہے کہ وہ سکہ رائجہ کے مانند چلتا ہے۔ اسی نظر سے انگلستان کے مروجہ سکہ "کرائون" کو جس پر تاج کی صورت ہوتی ہے۔ اور وہ تخمیناً عا/۸ کا ہوتا ہے۔ اور سکہ سینٹ کو جو تقریباً چار پائی کا ہوتا ہے۔ کرنسی کہا گیا ہے اور اسی نظر سے ہر ایک سکہ "کرنٹ کائن" یعنے سکہ رائجہ کہلاتا ہے۔ اس معنی سے روپیہ کو سلور کرنسی (یعنی چاندی کا سکہ رائجہ) اور اشرفی کو گولڈ کرنسی (یعنے سونے کا سکہ رائجہ) کہا جا سکتا ہے۔ یہ وصف (چلن یا رواج) سکہ کے سوا اور چیزوں مثلاً بل آف اکسچینج (یعنے ہنڈوی) پرامیسری نوٹ بینک نوٹ وغیرہ کو اغذ زر اور ہمارے ملک کی مروجہ کوڑیوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ مگر یہ چیزیں روپیہ کے اوصاف و لوازم آیندہ سے معری ہیں لہذا وہ باوجود رواج و چلن روپیہ کے مانند نہیں ہو سکتیں۔ (۲) کرنسی نوٹ کا روپیہ کے مانند دست بدست متداول ہونا۔ جیسے روپیہ اور دوسرا سکہ اشرفی وغیرہ ایک شخص سے دوسرے کو پہنچے۔ تو وہ شخص بغیر کسی تحریری یا زبانی سند کے اسکا مالک متصور ہوتا ہے۔ اور اس سے جائز طور پر نفع اٹھا سکتا ہے۔ ایسا ہی

کرنسی نوٹ ایک سے دوسرے کے ہاتھ میں پہنچے۔ تو وہ بغیر کسی سند کے اسکا مالک متصور ہوتا ہی۔ اور حدود حلقہ اجرای نوٹ کے اندر جہاں سی چاہیئے۔ اسکا روپیہ حاصل کر سکتا ہے۔ یہ وصف پرامیسری نوٹ ہنڈوی وغیرہ کو اغذ زر میں (بجز بنک نوٹ) نہیں پایا جاتا انکا روپیہ دوسرے شخص کو اسی صورت میں مل سکتا ہی۔ کہ اصل مالک ان پر یہ تحریر کر دے کہ میں نے اس کاغذ کو دوسرے کے ہاتھ میں فروخت کر دیا۔ اور حق ملکیت اسکی طرف منتقل کیا۔ بنک نوٹ جس میں یہ وصف پایا جاتا ہے آیندہ وصف و لازمہ روپیہ سے معری ہی۔ لہذا وہ باوجودیکہ روپیہ کے مانند دست بدست متداول ہوتا ہے۔ روپیہ یا سکہ کے مانند نہیں ہو سکتا۔

(۳) گورنمنٹ کا کرنسی نوٹ کو ادائے دین میں لیگل ٹینڈر (قانوناً پیش کئے جانے کی قابل) ٹھہرانا۔ ایک شخص کا دوسرے پر کچھ روپیہ قرض ہو یا کسی چیز کی قیمت واجب ہو تو وہ بجائے اس روپیہ کے اسی تعداد کا نوٹ جو اس علاقہ کا ہو ادا کر سکتا ہے۔ اور اس سی وہ دین سے بری ہو سکتا ہے۔ صاحب قرض اس نوٹ کو روپیہ کی جگہ قبول نہ کری۔ تو وہ قانوناً مستحق نالش نہیں ہو سکتا۔ ایکٹ نمبر ۲ ۱۸۸۲ء (جو کرنسی نوٹ کا قانون ہی) کی دفعہ ۱۶ میں کہا ہی۔ وہ حلقہ ہای تند کردہ بالا سی جو کرنسی نوٹ کسی حلقہ کی کسی بلدہ سی جاری ہو۔ اس حلقہ میں بابت ادا یا مطالبہ مفصلہ ذیل لیگل ٹینڈر ہی۔ (الف) بابت مطالبہ مالگذاری یا کسی اور دعوے کے جسکی تعداد پانچ روپیہ یا اس سے زیادہ ہو اور وہ گورنمنٹ ہند کو واجب الوصول ہو۔ (ب) ہر تعداد مبلغ پانچ روپیہ اور اس سے زیادہ کی جو گورنمنٹ ہند سی یا کسی جماعت شرکا سند یافتہ سی یا کسی شخص سے برٹش انڈیا میں واجب الوصول ہو۔ یہ وصف کرنسی نوٹ کا بینک نوٹ اور ہمارے ملک کی مروجہ کوڑیوں میں پایا نہیں جاتا۔ لہذا وہ باوجود مروج ہونیکے اور روپیہ کے مانند دست بدست منتقل ہونیکے روپیہ کے مانند نہیں ہو سکتی۔ بینک نوٹ اور کوڑیاں کیونکر روپیہ کے قائمقام ہوں۔ قانون کے رو سے دوسرا حقیقی سکہ (اشرفی یا روپیہ) بھی ادای دین میں روپیہ کے قائمقام نہیں ہو سکتا۔ ایکٹ نمبر ۲۳ سنہ ۷۰ء میں (جو ہندوستان کا قانون سکہ ہی) کہا ہے

۶ سکہ جائز بادای دین دفعہ ۱۲ سونے کا سکہ بادای دین یا کسی معاملہ کی بابت قانوناً سکہ جائز (یعنی لیگل ٹینڈر) نہیں ہے۔ دفعہ ۱۳ روپیہ اور آٹھ آنی بادای دین یا کسی معاملہ کی بابت قانوناً سکہ جائز ہوگی۔ چوآنی اور دوآنی صرف روپیہ کے کسرات ادا کرنیکے لئے سکہ جائز سمجھے جائینگے۔ دفعہ ۱۴ آدہ آنہ کا پیسہ روپیہ کے بتیسویں حصہ یعنی آدہ آنہ کی لئے سکہ جائز سمجھا جائیگا یعنی کسرات میں لیا جائیگا۔ کوئی روپیہ کی جگہ روپیہ کے پیسے ادا کری تو وہ لیگل ٹینڈر نہوگا۔ یہ وصف سوم نوٹ (یعنی لیگل ٹینڈر ہونا) اس نوٹ کی بمنزلہ سکہ اور زر نقد ہونے پر ہماری قوی دلیل ہے۔ اور اس سی یہ بھی ثابت ہوتا ہی کہ یہ نوٹ منجمد نقود خاص کر چاندی کے روپیہ کا قائمقام اور اسکے مانند ہے۔ نہ سونے کے ...

نہ سونے کی اشرفی کا اور نہ تانبے کے پیسہ کا اُن شواہد و دلائل شرعی اور قانونی سے ثابت ہے کہ یہ نوٹ گو صورۃً ایک کاغذ کا ٹکڑا ہے مگر معنیً چاندی کا روپیہ ہے اور جنس اور مبیعا۔ (وزن) میں حقیقی روپیہ کے حکم میں ہے۔ لہٰذا ایک نوٹ کا مبادلہ دوسرے نوٹ یا نقد روپیہ سے ایسا ہے جیسا نقد روپیہ کا مبادلہ نقد روپیہ سے جو شرعاً بیع صرف کہلاتا ہے بنا بر علیہ اس مبادلہ میں نہ کمی بیشی جائز ہے اور نہ ایک جانب کا اُدھار۔

نوٹ کا نوٹ سے مبادلہ ہو تو اسمیں کمی بیشی اور ایک جانب کے اُدھار کا ناجائز ہونا امام شافعی کے اصول پر ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہم جنس ثمنوں میں (گو کسی معیا (ناپ تول میں) نہ آویں) کمی بیشی اور اُدھار سے ربا ثابت ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے اصول پر نوٹ کا معنیً چاندی کی جنس سے اور اُسکے حکم میں ہونا اس بات کا مثبت ہے۔

اور یہی معنوی اور حکمی جنسیت نقد روپیہ سے نوٹ کے مبادلہ میں کمی بیشی اور اُدھار کو دونو مذہب کے مطابق ناجائز کرتی ہے جسکی دلیل بالتفصیل مسئلہ (۲۰۱) میں گزر چکی ہے۔

دوسرے احتمال پر شہادت اور اسکے حکم مبادلہ کی وجہ کی ثبوت

اس نوٹ کے دستاویز قرض ہونے پر اسکے خواص و لوازم ذیل شاہد ہیں۔

(۱) اس نوٹ کے ہر ایک قطعہ پر گورنمنٹ ہند کی طرف سے یہ عہد یا وعدہ مرقوم ہے کہ اس پرچہ کے حامل کو اسقدر روپیہ فوراً عند الطلب ادا کیجائیگی اس عبارت میں لفظ "وعدہ" اور لفظ "ادا" شعر ہیں کہ اس قسم کو جو اس پرچہ پر ثبت ہوتی ہے گورنمنٹ اپنے ذمہ قرض واجب الادا سمجھتی ہے اور اسکے

ادا کرنے کا وعدہ دیتی ہے "

(۲) اس نوٹ کے ملنے ہو جانیکی جنس صورتوں میں گورنمنٹ وہ روپیہ ادا کرتی ہے جو اس پر درج ہوتا ہے اس سے بھی مفہوم ہوتا ہے کہ گورنمنٹ اس روپیہ کو اپنے ذمہ قرض سمجھتی ہے۔

(۳) اس نوٹ کو گورنمنٹ کا کریڈٹ یعنی اعتبار تسلیم کیا جاتا ہے پولیٹکل اکنومی مل صاحب اور فاسٹ صاحب میں یہ امر بتفصیل بیان ہوا ہے اور یہ بات ظاہر ہے اور ان کتابوں میں مرقوم ہے کہ اعتبار یا "کریڈٹ" معاملات دیون سے متعلق ہوتا ہے۔ نقد روپیہ یا غیر مضروب چاندی سونے کے لین دین میں اعتبار کا کوئی نفس دخل نہیں۔ لینے دینے والے اسکی جانچ کو خود پرکھ سکتے ہیں یہ (نوٹ کا کریڈٹ یا اعتبار ہونا) بڑی بھاری اور قوی دلیل ہے کہ یہ نوٹ ایک قرض کی دستاویز ہے (اسکو ہنڈوی کہیں خواہ تمسک یا رسید دیعہ وغیرہ وغیرہ)

اس صورت میں نوٹ کا مبادلہ نوٹ سے ہو خواہ نقد روپیہ سے حقیقۃً اور دراصل روپیہ کا مبادلہ روپیہ سے ہے گو صورۃً اور بڑے نام کاغذ کو بھی اس مبادلہ میں دخل ہے۔ لہٰذا یہ مبادلہ حقیقۃً بیع صرف ہے۔ اور اسمیں کمی بیشی اور ایک جانب کا ادھار عوضین کے حقیقۃً ہم جنس اور ہم معیار (ہموزن) اور ثمن ہونے کی وجہ سے بالاتفاق ناجائز ہے۔

اس صورت (نوٹ کی دستاویز قرض ہونے کی صورت) میں یہ مبادلہ ایک اور وجہ سے بھی ناجائز ہے اور اس نوٹ کا لین دین یقیناً نوع ثمر ٹھہرتا ہے اگر یہ ثبوت صحیح اور واقعی ہو

لہ ان صورتوں کی ہم بطور مثیل کچھ تفصیل کرتے ویکن کو منٹ جنرل کی چھٹی سابق الذکر ہم کو اس تفصیل سے روکتی اور یہ ہدایت کرتی ہے کہ ان صورتوں کی اشاعت جنرل پبلک (عام لوگوں) میں نہ کرنی چاہئے انکو کانفیڈنشل (فحفی) سمجھنا چاہئے جو ہماری سمجھ میں کوئی وجہ نہیں معلوم ہوا اس لئے ہم نے ان کو بیان کر دیا ہے تاکہ سب کو معلوم ہو۔

وہ یہ ہے کہ اس صورت میں نوٹ کا مبادلہ نوٹ سے ہو تو ایک قرض کی دوسرے قرض سے بیع ہوتی ہے (جسکو حدیث میں بیع الکالی بالکالی کہا گیا ہے) اور اگر نقد روپیہ سے مبادلہ ہو تو وہ دین سے ایک عین کا مبادلہ ہے۔ اور ان دونو سے شریعت میں ممانعت آچکی ہے (چنانچہ مسائل متعلق قسم اول سود میں اسکا بیان عنقریب آتا ہے۔ انشاء اللہ تعالے)

اس نوٹ کی نسبت اور بھی احتمال خیال میں گزرتے ہیں مگر وہ بے دلیل اور ناقابل لحاظ ہیں۔ اور اس قابل نہیں ہیں کہ نوٹ کے اس حکم کو جو ہمنے بیان کیا ہے بدل سکیں +

ازانجملہ ایک احتمال یہ ہے کہ اس نوٹ کے عوض میں جو روپیہ گورنمنٹ لوگوں سے وصول کرتی ہے اُسکو امانت خیال کیا جائے اور نوٹ کو امانت کی رسید۔ یہ احتمال علاوہ اسکے بے دلیل ہونے کے دو وجہ سے غلط ہے

وجہ اول یہ کہ اگر اس روپیہ کو گورنمنٹ امانت سمجھتی تو اسمیں اپنے ذاتی فائدہ کے لئے کوئی تصرف نہ کرتی حالانکہ اس روپیہ کو گورنمنٹ ذاتی کام میں لاتی ہے۔ اور اس سے بہت نفع اُٹھاتی ہے۔ اور اگر اس وجہ کی مدافعت کے لئے یہ کہا جائے کہ گورنمنٹ کا اس روپیہ کو ذاتی کام میں لانا اور اس سے نفع اُٹھانا لوگوں کی اجازت سے ہے اور اس وجہ سے وہ روپیہ گورنمنٹ کے ہاتھ بطور عاریت ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ نقدی کی عاریت اگر اس غرض سے ہو کہ ستیعر اسکو

وعاریۃ الدراھم والدنانیر والمکیل والموزون والمعدود قرض۔ لان العاریۃ تملک المنافع ولا یمکن الانتفاع بھا الا باستھلاک

اپنے خرچ میں لاوے اور اس سے تجارت کا نفع اُٹھاوے تو وہ شرعاً قرض ہے چنانچہ ہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں بدلیل ثابت کیا گیا ہے۔ اور جب یہ امانت یا عاریت

عینها فاقتضی تملیك العین ضرورة
وذلك بالهبة او القرض والقرض
اوناهما فیثبت اولان من قضیته الا
عارة الانتفاع واداء العین فاقیم
رد المثل مقامه قالوا هذا اذا اطلق
اما اذا عین الجهة بان استعار
الدراهم لیعین بها المیزان او لیزین
بها دکانا لم یکن قرضا (هدایه)

قرض بنگئی تو اسکے مبادلہ کا حکم وہی ہوا
جو ہم نے اسکو قرض فرض کرکے بیان
کیا ہے۔

دوسری وجہ یہ کہ اس روپیہ کی
امانت یا عاریت یا قرض ہونے کی صورت
میں یہ ضروری ہے کہ جس شخص سے گورنمنٹ
روپیہ لیکر اسکو نوٹ دے۔ اسی شخص یا
اسکے خاص وکیل کو نوٹ لیکر روپیہ ادا
کرے۔ جیسا کہ پرامیسری نوٹ کے روپیہ کو (جسکو گورنمنٹ قرض سمجھتی ہے) گورنمنٹ
اسیطور پر ادا کرتی ہے (چنانچہ پرامیسری نوٹ کے مسئلہ میں اسکا بیان عنقریب آتا ہے)
حالانکہ اس نوٹ کا روپیہ ادا کرنے میں گورنمنٹ ایسا نہیں کرتی جس شخص سے روپیہ
لیکر اسکو نوٹ دیتی ہے اس شخصکو گورنمنٹ کا روپیہ واپس دینا عموماً وقوع میں
نہیں آتا۔ وہ نوٹ دنیا میں مارا مارا پھرتا ہے اسکا روپیہ اس شخص کو ملجاتا ہے
جسکے ہاتھ میں وہ ہو۔ اور یہی وعدہ ہر ایک نوٹ پر مکتوب ہے۔ اصل روپیہ دینیوالے
کو اہالی گورنمنٹ سے جو اسکا روپیہ ادا کرتے ہیں کوئی نہیں جانتا کہ وہ کون تھا
اور کہاں گیا جیتا ہے یا مرگیا۔ اور اگر یہ خیال کیا جائے کہ حامل نوٹ کو گورنمنٹ
کو اس شخص کا وکیل سمجھتی ہے اور اسیوجہ سے اسکو اس نوٹ کا روپیہ ادا کرتی ہے
تو اسکے مقابلہ میں یہ خیال گزرتا ہے کہ گورنمنٹ اسکو اصل روپیہ والے کا وکیل
سمجھے تو اس سے وکالت کی سند پوچھے اور اسکا کافی ثبوت لیکر اسکو روپیہ دے
اور ایسا کبھی وقوع میں نہیں آتا بلکہ جسکے ہاتھ میں نوٹ ہو اسیکو نوٹ کا مالک سمجھ کر
اسکے عوض میں روپیہ دیا جاتا ہے۔

اِس تقریر وجہ دوم سے ناظرین کو یہ شبہ پیدا ہوگا کہ اِس تقریر سے تو نوٹ کا دست آویز قرضہ ہونا ہی باطل ہوتا ہے جسکو تسلیم کرکے اِس نوٹ کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ پس اگر اِسکا دست آویز قرضہ ہونا باطل ہوگا تو وہ حکم کیونکر قائم رہیگا۔ اِس شبہ کا **جواب** یہ ہے کہ اِس نوٹ کو ہم نے اِن دلائل ثلثہ کی نظر سے جن سے اِسکا دست آویز قرضہ ہونا ثابت ہوتا ہے دست آویز قرض فرض کیا اور مان لیا تھا۔ اِن دلائل کے مقابل ایسی دلائل بھی ہیں جو اِسکے دست آویز قرضہ ہونے کے مبطل ہیں از انجملہ وہ دلائل ہیں جو اِسکے ثمن اور بمنزلہ زر نقد ہونے پر شاہد ہیں۔ **ان ہی دلائل** میں یہ تقریر بھی ہے جس سے یہ شبہ پیدا ہوا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اِس نوٹ کی تعیین حقیقت اور اصلیت میں نہ صرف ہم کو بلکہ اِس نوٹ کے متعلق افسروں کو تردد ہے۔ مگر اِس تردد کی وجہ سے یا اُسکے یقیناً دست آویز قرضہ ہونے سے وہ حکم جو اِسکے دست آویز قرض فرض کرکے ہم نے بیان کیا ہے باطل نہیں ہوتا کیونکہ وہ اِسکے دست آویز قرض ہونے پر موقوف نہیں ہے۔ یہ نوٹ دست آویز قرض ہو بلکہ نہ ہو سکتا ہو تب بھی یہ حکم ثابت و قائم رہ سکتا ہے۔ ہمارا اِسکو دست آویز قرض فرض کرکے اِسپر وہ حکم لگانا بغرض استقصاء بحث و استیفائے شوق ممکن الغرض ہے۔ نہ بخیال و یقین صحت صورت قرض۔

وازانجملہ ایک یہ احتمال ہے کہ اِس نوٹ کو ایک قیمتی چیز قرار دیں۔ اور اِس روپیہ کو جو نوٹ کی عوض گورنمنٹ لیتی ہے۔ اور پھر وہ اُسکے عوض میں گورنمنٹ سے اور ہر ایک شخص سے مل سکتا ہے اِسکی قیمت فرض کریں۔ اِس **صورت** میں نوٹ کا **وہ حکم باقی نہیں رہتا** جو ہم نے بیان کیا ہے۔ بلکہ اِسکے مبادلہ میں کمی بیشی اور ایک جانب سے اُدھار سب کچھ جائز ہو جاتا ہے اور شبہ ہے کہ بعض یورپی علماء اِس نقد سے نوٹ کے مبادلہ میں کمی بیشی کو جائز رکھتے ہیں۔ مگر ہماری رائے میں

اپنے نفس کو ان گناہون سے روکا ۔ وہ عنین یا خصی ہوتا اور زنا کی قدرت ہی نہ رکھتا تو وہ تارک زنا اور محسن کب کہلاتا ۔ "ستر بی بی از بے چادری" کا مصداق شمار کیا جاتا ۔

خدا کی **صفات غفاری** و ستاری تب ہی ظہور پذیر ہون جبکہ لوگ گناہ کے مرتکب ہوکر تائب نادم ہون دنیا مین کوئی گناہ نہ کرے تو خدا غافر الذنب ستار العیوب کیونکر کہلاوے

"گناہ من ارنامدے در شمار ترا نام کے بود ے آمرزگار"

اسکی صفت **محاسبی** و قانونی عدالت اور بعد ازان جزا و سزا تب ہی جلوہ آرا ہو جبکہ اسکی مخلوقات مین کوئی مجرم ہے کوئی مطیع کہلاوے ۔ اور ان کے حساب الزام و برات کے بعد انکے اعمال کے موافق کسیکی تنعیم کسیکی تعذیب ظہور مین آوے وہ کسیکو بلا عمل نعمت دے یا عذاب کرے یا اعمال بد پر نعمت دے اور اعمال حسنہ پر عذاب کرے تو ان صفات کا اظہار کیونکر ہو ۔

اس اظہار صفات جلالت قدرت و عدالت وغیرہ پر اگر یہ سوال ہو کہ وہ کیون ہوا تو اس کا جواب "وہی" "اوری" ہے یعنی ہم نہین جانتے کہ کیون ہوا مگر ہوا ضرور ہوا ۔ اسپر اگر کوئی **اعتراض کرے** کہ اس اظہار مین قدرت وغیرہ صفات خداوندی کا ظہور تو ہوا اور منجملہ اضداد مذکورہ جانب حسن و خوبی والون کا کام بنا ۔ مگر اسمین فریق ثانی تو مار گیا جو منجملہ اضداد مذکورہ جانب قبح و زشتی کا مظہر ہوا تو اسکا **جواب** گذر چکا ہے کہ خدا کو اپنے ملک مین ہر طرح کے تصرف کا اختیار ہے اور ملوک کو کسی تصرف پر اعتراض کا حق نہین ہے ۔

کمہار اپنی ظاہری[*] ملوک اور سنواری بنائی ہوئی مٹی مین جو چاہے تصرف کرے ۔ ایک برتن ایسا بناوے جو بادشاہ کے خوانچہ مین رکھا جاوے ایک ایسا بناوے جو پاخانہ کی چوکی

[*] ظاہری ملوک و زر خرید مٹی اور لکڑی حقیقت مین خدا کی مخلوق و ملوک ہے انسان کو ظاہری اور عارضی سو بھی چند روزہ تملک اسپر حاصل ہوا ہے ۔ لہذا مٹی اور لکڑی اصل حقیقت وجود و خلقت کی نظر سے کیونکر کے ملک سے خارج ہے وہ اس حقیقت و خلقت کی نظر سے مالک کچھ کہے تو کہہ سکتی ہے ۔ انسان تو از جزء حقیقت اور اصل خلقت مین خدا کی ملک سے خارج نہین وہ کچھ کہے تو کس منہ سے کہے ۱۲

یہ احتمال بھی بے دلیل ہونے کے علاوہ دو وجہ سے باطل اور ناقابل التفات ہے۔

وجہ اول یہ کہ اگر اس نوٹ کو بمنزلہ سکہ اور قائم مقام زر نقد۔ یا دست آویز قرض خیال و تسلیم نہ کیا جائے تو پھر اسکا ہر ایک قطعہ ردی و بیلہ یا نہایت ایک پیسہ سے زیادہ قیمت نہیں رکھتا حالانکہ اسکی قیمت ہزار۔ دس روپیہ تک مقرر کیگئی ہے۔ اسکی یہ قیمت اسکے کاغذ یا اسکے نقش و نگار کی ہرگز نہیں ہوسکتی۔ یہ قیمت اسی نظر سے ہے کہ وہ یا تو بمنزلہ سکہ ہے یا دست آویز قرضہ۔

وجہ دوم یہ کہ اس نوٹ میں جو لوازم ثمن اور نقد روپیہ کے پائے جاتے ہیں اور وہ صفحہ (۲۳۳) میں بیان ہوئے وہ اسکے ایک قیمتی چیز ہونے سے مانع ہیں + مثلاً (۱) یہ نوٹ دین کے روپیہ کی جگہ بلا عذر ادا کیا جاتا ہے اور کوئی قیمتی چیز ایسی نہیں جو بلا عذر نقد روپیہ دین کی جگہ چل سکے۔ اسکے تفصیل صفحہ میں ہے۔

(۲) یہ معین کرنے سے معین نہیں ہوتا۔ قیمتی چیز ہوتا تو تعین سے معین ہو جاتا اور بصورت تلف ہو جانے کے اسکے مبادلہ کا عقد داخل ہوتا۔ وعلیٰ ہذا القیاس ایسے ہی جو لوازم قرض میں پائے جاتے ہیں وہ اسکے قیمتی ہونے سے مانع۔ مثلاً (۱) نوٹ تلف ہو جائے تو بعض صورتوں میں گورنمنٹ اسکا روپیہ ادا کرتی ہے اور اگر یہ ایک قیمتی چیز ہوتی تو اسکے تلف ہونے کی کسی صورت میں کسی قیمت نہ ملتی۔ کیونکہ کسی کی کوئی قیمتی چیز (کتاب۔ گھوڑا۔ کپڑا وغیرہ) کھوئی جائے تو بائع سے اسکی قیمت ہرگز اور کسی صورت میں وصول نہیں کیجاتی۔

(۲) اسکو گورنمنٹ کا کریڈٹ (اعتبار) کہا جاتا ہے۔ جو صرف دین سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ واقعی (قطع نظر اسکے وثیقہ قرض ہونے سے) کچھ قیمت رکھتا تو اسکو کریڈٹ یا اعتبار ہرگز نہ کہا جاتا۔ وقس علیٰ ہذا۔

+ اسکی تفصیل یہی صفحہ میں ہے۔

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

بعض کبرا وقت و فضلاء عصر اس نوٹ کو گورنمنٹ کا اصطلاحی ثمن تسلیم کرنے کے ساتھ امام ابو حنیفہ و امام شافعی کے اس اصول پر کہ "اصطلاحی ثمن تعیین سے معین ہو کر ایک قیمتی چیز بنجاتے ہیں" اس نوٹ کو ایک قیمتی چیز بنا کر اس کے مبادلہ میں کمی بیشی کو جائز رکھتے ہیں۔ ہم نہایت ادب کے ساتھ اس رای سے بھی مخالفت ظاہر کرتے ہیں اور بادب ملتمس ہیں کہ اس رائے کے متعلق جو بضمن تمہید ہم بیان کر چکے ہیں کہ "تعیین کے ذریعہ اصطلاحی ثمن کی ثمنیت کو باطل کرنے۔ اور اسکو ایک قیمتی چیز قرار دینے کا کسی شخص کو اختیار نہیں"۔ اسکی طرف وہ حضرات مراجعت فرما کر اپنی رای کو واپس لیں۔ اس رائے کی نسبت اس سے زیادہ عرض کرنے سے ہم کو پاس ادب مانع ہے۔

و معہذا ہم اس حکم کی نسبت جو مبادلہ نوٹ کے باب میں ہم نے بیان کیا ہے کہ اسمیں کمی بیشی جائز نہیں یہ بھی عرض کرتے ہیں کہ یہ ہماری رائے ہے۔ ممکن ہے کہ اس رائے میں ہم سے غلطی واقع ہوئی ہو۔ پس جو صاحب اس رائے میں غلطی پاویں اور صواب اُن آرا کو سمجھیں جنکو ہم غلط قرار دے چکے ہیں۔ وہ ان آرا کا اتباع کریں۔ اگر اس نوٹ کو قیمتی چیز قرار دیں خواہ ایک امانت کی رسید سمجھیں مگر ان آرا کا اتباع کرنے کے وقت یہ خیال کریں کہ تقوی اور احتیاط کس رائے میں پائی جاتی ہے۔ آیا کمی بیشی کو جائز رکھنے میں جیسا کہ ان آرا کا نتیجہ ہے۔ یا مساواۃ مرعی رکھنے میں جیسا کہ ہماری ناچیز رائے کا لازمہ ہے۔

مسئلہ (۱۰)

ایک قرض کا دوسرے قرض سے مبادلہ جائز نہیں ایسا ہی قرض کا مبادلہ نقد روپیہ سے اگر غیر مدیون سے ہو۔

اس مسئلہ کو جیسا کہ سود بیع سے تعلق ہے ویسا ہی سود قرضہ سے۔ لہذا اسپر مفصل

بحث مسائل متعلقہ سود قرض میں ہوگی انشاء اللہ تعالے۔

مسائل متعلقہ قسم اوّل سود

(یعنی سود قرض)

تمہید

اِن مسائل کے بیان سے پہلے یہ تمہید ضروری ہے کہ سود قرض کی وہ صورت جو نزول آیہ ربا کے وقت عرب میں معمول و مروج تھی اور وہ بصفحہ ۱۰۷ بیان ہو چکی ہے کئی پیرایوں میں ظاہر ہوتی رہی اور ہو سکتی ہے جن سب کا مدار یا یوں کہیں کہ اصل اصول سود کے متعاید میں اصل قسم کے علاوہ کچھ روپیہ لینا ہے۔ اِسکے حکم میں وہ منافع قرض ہیں جو سوائے نقدی کے اَور صورتوں سے حاصل ہوں مثلاً کوئی دائن (قرض دہندہ) قرض کی نفع سے علاوہ زر قرض کے کچھ غلہ یا کپڑا مقروض سے لینا ٹھہرا لے یا کوئی چیز اِمکان رہنے کو یا کتاب پڑھنے یا گھوڑا چڑھنے کو لینا تجویز کرے وعلیٰ ہذا القیاس۔ اِن صورتوں کا صورت مروجہ زمانہ جاہلیت سے ملتی اور اِسکے حکم میں شامل ہونا احادیث و آثار ذیل سے ثابت ہے:۔

عن انس سئل الرجل منا یقرض اخاہ المال فیهدی الیه فقال قال رسول الله صلعم اذا قرض احدکم قرضا فاهدی الیه او حمله علی الدابة فلا یرکبها ولا یقبله الا ان یکون جرى بینه وبینه قبل ذلک رواه ابن ماجه

حضرت انس سے کسی نے پوچھا کہ ہم میں سے کوئی کسیکو قرض دیتا ہے تو وہ اسکو کچھ بطور تحفہ بھیج دیتا ہے آپنے فرمایا آنحضرت نے ارشاد کیا ہے تم میں سے کوئی کسیکو قرض دے اور وہ اسکو کچھ تحفہ بھیجے یا اُسکو اپنے

وعن انس ان النبی صلعم قال اذا اقرض فلا یاخذ ھدیۃ۔ رواہ البخاری فی تاریخہ۔

وعن ابن بردہ عن ابی موسیٰ قال قدمت المدینۃ فلقیت عبداللہ بن سلام فقال انک بارض فیھا الربا فاش فاذا کان لک علی رجل حق فاھدی الیک حمل تبن او حمل شعیر او حمل قت فلا تاخذ فانہ ربا۔ رواہ البخاری فی صحیحہ (منتقی الاخبار فیل الاوطار صفحہ ۹۶ ج ۵) وروی الحارث فی مسندہ عن علی قال قال رسول اللہ صلعم کل قرض جر منفعۃ فھو ربا۔

وروی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ عن عطاء قال کانوا یکرھون کل قرض جر منفعۃ (تخریج ھدایہ لابن حجر ص ۴۷ ج ۴)

سواری پر سوار کرنا چاہے تو وہ سوار نہ ہو اور نہ اُس تحفہ کو قبول کرے بجز اُس حالت کے کہ انہیں پہلے اسی قسم کی راہ و رسم جاری ہو۔ یہ ابن ماجہ کی روایت ہے۔ ایسا ہی بخاری نے اپنی تاریخ میں انس سے نقل کیا ہے۔ اور صحیح بخاری میں ابوموسیٰ کے بیٹے ابوبردہ سے روایت ہے کہ میں مدینہ میں عبداللہ بن سلام سے ملا تو اُنہوں نے فرمایا۔ تو ایسی جگہ رہتا ہے جہاں سود کا لین دین پھیلا ہوا ہے۔ پس اگر تیرا کسی کے ذمہ کچھ قرض ہو اور وہ تجھ کو گھاس یا کھاس کا گٹھا یا گھاس کا گٹھر بھیجے تو تو نہ لے کیونکہ وہ سود ہے۔ حارث کے مسند میں حضرت علی سے روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا جو قرض نفع حاصل کرے وہ سود ہے۔ ابن ابی شیبہ نے اپنی کتاب مصنف میں عطا سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت کے اصحاب ہر ایسے قرض کو جو کسی قسم کی منفعت کھینچ لائے بُرا سمجھتے تھے قاضی شوکانی جو اس وقت کے اہلحدیث میں امام و مقتدا کہلاتے ہیں اپنی کتاب

ولا یجوز ان یجر القرض نفعا للمقرض (الدرالبہیہ)

الدرالبہیہ میں فرمایا ہے کہ قرض کسی قسم کا

وامّا کونہ لا یجوز ان یجرّ القرض نفعًا
للمقرض فلحدیث انس عند ابن ماجہ
المتقدّم الحدیث وفی اسنادہ یحیی بن
ابی اسحٰق الھنائی وھو مجہول وفی اسناد
ایضہ عتبۃ بن حمید الضبی وقد ضعفہ احمد
والراوی عنہ اسمعیل بن عیاش وھو ضعیف
وقد اخرج البخاری فی التاریخ مرفوعًا حدیث
انس عن النبی صلعم اذا اقرض احدکم
فلا یاخذ ھدیتہ واخرج البیہقی عن ابن
مسعود وابی بن کعب وعبد اللہ بن
سلام ومروان عباس فی السنن الکبری
موقوفًا علیھم ان کل قرض جر منفعۃ فھو
وجہ من وجوہ الربا واخرج البیہقی ایضہ
نحو ذلک فی المعرفۃ عن فضالۃ بن عبید
موقوفًا علیہ وقد تقدم ما اخرجہ
البخاری عن عبد اللہ بن سلام وقد
اخرج الحارث بن ابی اسامۃ فی مسندہ
من حدیث علی ان النبی صلعم نھی عن قرض
جر منفعۃ۔ وفی روایۃ کل قرض جر منفعۃ
فھو ربا وفی اسنادہ سوار بن مصعب
وھو متروک وما فی الباب من الاحادیث

نفع کھینچے وہ جائز نہیں۔ پھر اسکی شرح
میں اس مسئلہ کے ثبوت میں وہ احادیث
مذکورہ بالا پیش کر کے ان احادیث
کی تفصیل حال میں فرماتے ہیں کہ
انس کی حدیث کے اسناد میں یحیی
بن اسحاق راوی مجہول الحال ہے
ایک راوی اسمیں عتبہ ہے جسکو
امام احمد نے ضعیف کہا ہے۔ اس
سے اسمعیل بن عیاش راوی ہے
وہ بھی ضعیف ہے۔

امام بخاری نے تاریخ میں انس
سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے
فرمایا ہے جب تم کسیکو کچھ قرض دو
تو اسکا ہدیہ نہ لو۔ اور بیہقی نے ابن
مسعود و ابی بن کعب و عبد اللہ بن سلام
و ابن عباس سے روایت کیا ہے
کہ جو قرض نفع کھینچے وہ ربا کی صورتوں
میں سے ایک صورت ہے ایسا ہی
بیہقی نے اپنی کتاب معرفت میں
فضالہ بن عبید سے اسکا قول نقل کیا
ہے۔ اور حارث نے اپنی مسند میں

والآثار یشہد بعضہا لبعض
(الدراری المضیہ شرح الدرر البہیہ)
(ومثلہ فی نیل الاوطار ص۶۹ ج ۵)

حضرت علی سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ جو قرض منفعت کھینچے وہ ربا ہے۔ اِس حدیث کی اسناد میں سوار بن مصعب راوی ہے جو متروک ہے۔ اِس باب میں جو احادیث و آثار ہیں وہ ایک دوسری کی تائید کرتی ہیں۔ (یعنے اِن احادیث و آثار سے گو بعض کی اسناد میں کلام ہے مگر بعض اس کلام سے محفوظ ہیں جیسے تاریخ بخاری کی روایتِ انس۔ اور صحیح بخاری کا اثرِ عبداللہ بن سلام اور ابن ابی شیبہ کا اثرِ عطا۔ لہٰذا ایک دوسرے کے شاہد و موئد اور جبر نقصان کے موجب ہو سکتے ہیں)

تمہید ختم ہوئی۔ اب مسائل متعلقہ سود قسم اول بیان کئے جاتے ہیں جنمیں بعض مسائل کا حکم قرآن سے ثابت ہے بعض کا حدیث سے۔

مسئلہ (۱)

سود قرض کی اِن صورتوں کے جو بصفحہ (۱۶۸) منقول ہوئیں علاوہ اَب ہندوستان میں اس صورت کا رواج عام ہوگیا ہے کہ جو روپیہ بطور قرض دیتے ہیں اُسمیں سے اِسکا سود نکالکر رکھ لیتے ہیں اور قرض خواہ سے وثیقہ قرض ہنڈوی لکھا لیتے ہیں اِسمیں کل رقم قرض معہ وصول شدہ سود درج کرا لیتے ہیں۔ مثلاً زید نے عمرو سے سود روپیہ ایک مہینے کی میعاد پر قرض لیا اور ایک روپیہ اُسکا سود دینا کیا تو عمرو اُسی سو روپیہ میں سے ایک روپیہ سود نکالکر ننانوے روپیہ زید کو دیتا ہے اور پورے سو روپیہ کی ہنڈوی اُس سے لکھا لیتا ہے۔

اِس سود کی ہنڈوی کی اَور صورتیں بھی آجکل مروج ہیں جن سب میں اصل رقم قرض کے علاوہ میعاد کے مقابلہ میں سود لینا پایا جاتا ہے۔

یہ صورتیں صورت مروجہ زمانہ نزول آیہ ربا کی مانند ہیں۔ لہذا ان صورتوں کی حرمت اسی نص قرآنی سے ثابت ہے جو صورت مروجہ زمانہ نزول آیہ ربا کو حرام کرتی ہے۔

مسئلہ (۲)

ہندو می جسکو بی میں سفتجہ کہتے ہیں اور اسکی حقیقت انتہا یہ بیان کرتے ہیں کہ کوئی شخص کسی مہاجن کو کچھ روپیہ بطور قرض دے اور اُسکا اوا کرنا کسی دوسرے شہر میں ٹھہرالے جس سے اُسکا مقصود یہ ہو کہ وہ روپیہ دوسری جگہ بلاخوف و خطر و بلا خرچ پہنچ جائے

وبکرہ السفاتج وھی قرض استفاد بہ المقرض سقوط خطر الطریق وھذا نوع نفع استفید بہ وقد نھی الرسول علیہ السلام عن قرض جر نفعا۔

(ھدایہ صفحہ ۱۱۴ ج ۳)

تاجائز ہے اور جو فائدہ اس سے روپیہ والا حاصل کرتا وہ سود ہے کیونکہ وہ قرض کا نفع ہے جسکو احادیث و آثار مندرجۂ تمہید نے سود قرار دیا ہے۔

ایسا ہی وہ نقد روپیہ جو بعض وقت مہاجن اس قرض کے بدلے روپیہ والے کو نقد دیتے ہیں اور اُسکو ہندی اور مہاجنی محاورہ میں "پرت" کہتے ہیں اور اسکا دستور اُسوقت اور وہاں ہوتا ہے جسوقت اور جہاں پر مہاجن کو روپیہ کی سخت ضرورت ہوتی ہے۔ وہ جہاں روپیہ بھیجو انا قبول کرتا ہے وہاں روپیہ بھیجنے کی اُسکو ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وہاں سے روپیہ منگانے کی ضرورت شدید ہوتی ہے لہذا وہ روپیہ والے سے دم نقد روپیہ وصول کرنے کو بہبود سمجھ کر اُسکا سود دیتے ہیں۔ اور جہاں سے روپیہ منگانا اُنکو مطلوب ہوتا ہے وہاں ہنڈوی کر دیتے ہیں جسکا حاصل یہ ہوتا ہے کہ ہم نے اپنا روپیہ فلاں شخص سے وصول پایا ہے تم اسکے بدلے اسیقدر روپیہ اسکے فلاں دوست کو ادا کرو۔

اس صورت میں جو روپیہ وہ روپیہ والے کو "بھرت" کے نام سے دیتے ہیں اُسکا سود ہونا صاف ظاہر ہے۔

ایک صورت ہنڈوی کی ہماری دیار ہند میں یہ بھی ہوتی ہو کہ روپیہ دینے والا بنیت قرض روپیہ نہیں دیتا اور نہ مہاجن اُس سے قرض لیتا ہے بلکہ روپیہ دینے والا وہ روپیہ ایک اُجرت معین پر دوسری جگہ پہنچانے کو مہاجن کے حوالہ کرتا ہے اور وہ اُسکی اُجرت (جسکو ہنڈاون کہتے ہیں) لیکر وہ روپیہ دوسری جگہ پہنچا دیتا ہے۔ وہ ہنڈوی ناجائز نہیں ہے اور نہ وہ فائدہ جو دوسری جگہ روپیہ پہنچ جانیکا روپیہ والے کو حاصل ہوا ہے۔ سود ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اول یہ عقد قرض نہیں بلکہ اجارہ ہے اور اگر اسکو خواہ مخواہ قرض ہی فرض کر لیا جاوے تو جو نفع روپیہ دینے والے کو (دوسری جگہ روپیہ پہنچ جانے کا) اسمیں حاصل ہوتا ہے وہ بلا عوض نفع نہیں ہے بلکہ وہ اس اُجرت یا ہنڈاون کے عوض میں حاصل ہوتا ہے جسکو وہ ادا کر چکا ہے۔

فقہا رحمہم اللہ نے جو ہنڈوی کو مکروہ کہا ہے تو اُسکی اسی صورت کو جس میں روپیہ والے کو بلا عوض یہ نفع حاصل ہوتا ہے مکروہ کہا ہے چنانچہ ہدایہ کی عبارت منقولہ سابق اسپر شاہد ہے۔ اور اگر یہ نفع بعوض اُجرت یا ہنڈاون حاصل ہو تو اسکو فقہا کے اقوال اول میں داخل ہو کر ناجائز نہیں ٹھہرا دیتے۔

اور غالباً فقہا کے وقت ہنڈوی کرنے کا یہی طریق رائج ہوگا جس کو اُنہوں نے مکروہ لکھا ہے اور اسمیں نفع بلا عوض روپیہ والے کو حاصل ہوتا ہے نہ یہ صورت جس میں نفع بعوض اُجرت ہوتا ہے ورنہ وہ اس صورت کو ضرور بحکم کراہت سے مستثنیٰ کرتے۔

اس صورت میں ہنڈوی کو عقد اجارہ قرار دینے پر ایک اعتراض وارد

ہوتا ہے جسکا بیان اور حل مسئلہ آیندہ میں ہوگا۔

مسئلہ (۳)

سرکاری منی آرڈر جس کے ذریعہ سے ایک شرح معین اُجرت کے ساتھ ایک جگہہ سے دوسری جگہہ روپیہ بھیجا جاتا ہے اس ہنڈوی کے حکم میں نہیں ہے جسکو فقہا نے مکروہ لکھا ہے بلکہ یہ اُس ہنڈوی کی مانند ہے جسکو ہم نے جائز قرار دیا ہے اِسکی دلیل بیان کرنے کی ہم کو حاجت نہ تھی کیونکہ اِس منی آرڈر کو وہ لوگ بھی جائز سمجھ رہے ہیں جو اسوقت اُس ہنڈوی کو ناجائز سمجھتے ہیں تاہم اِس اُمید سے کہ اِسکی دلیلِ جواز کو وہ لوگ خیال میں لاکر اسکی نظیر ہنڈوی کو بھی اسی دلیل سے جائز سمجھیں اِس دلیل کو بیان کیا جاتا ہے۔

وہ یہ ہے کہ منی آرڈر گورنمنٹ کی اصطلاح میں ایک اجارہ ہے۔ گورنمنٹ اجیر ہے اور روپیہ دینے والا مستاجر ہے اور ایک جگہہ سے دوسری جگہہ روپیہ پہنچانا مستجار علیہ (وہ کام جسپر اجارہ ہوتا ہے) ہے اور منی آرڈر کی فیس اسکام کی اُجرت ہے۔

اِن جملہ ارکان اجارہ کی وجہ ثبوت یہ ہے کہ گورنمنٹ خود اِسکو اجارہ قرار دیتی ہے اور اِسکی اُجرت لیتی ہے جسکا وہ صاف و صریح فیس نام رکھتی ہے۔

گورنمنٹ اِسکو قرض نہیں سمجھتی۔ قرض سمجھتی تو اِسکی فیس نہ لیتی بلکہ اسکا سود دیتی جیسا کہ گورنمنٹ کا قرض کی نسبت عام دستور ہے اور روپیہ بھیجنے والے لوگ بھی اِسکو قرض خیال نہیں کرتے وہ اِسکو قرض سمجھتے تو بجاے فیس دینے کے اِسکا سود طلب کرتے اور جو لوگ سود لینا جائز نہیں سمجھتے وہ گو سود نہ لیتے مگر خود ہی سود یعنے فیس تو نہ دیتے۔ اِسکے کچھ معنی نہیں ہیں کہ جو شخص قرض دے وہی سود بھرے۔

منی آرڈر اور اُسکی نظیر ہنڈوی کی اخیر صورت کو اجارہ قرار دینے پر یہ
اعتراض کیا جاتا ہے کہ اجیر امین ہوتا ہے اور وہ چیز جسکے متعلق اُس سے
کام لینا ہو اُسکے ہاتھ میں امانت ہوتی ہے - اسمیں اُسکو تبدیل و تصرف
جائز نہیں ہوتا اور اجیر ضمان (تاوان) سے بری ہوتا ہے اور منی آرڈر
اور ہنڈوی میں یہ امور پائے نہیں جاتے -

روپیہ جسکا منی آرڈر یا ہنڈوی کے ذریعہ سے پہنچانا مقصود ہوتا ہے بعینہ
پہنچایا نہیں جاتا وہ گورنمنٹ کے خزانہ یا مہاجن کے غلہ میں داخل ہوتا ہے
اور اُسکے بدلہ دوسرا روپیہ مرسل الیہ کو دلوایا جاتا ہے - وہ روپیہ مرسل الیہ
کو نہ ملے تو گورنمنٹ یا مہاجن سے اُسکا تاوان لیا جاتا ہے پھر یہ اجارہ کیونکر
ہوا - اسکا جواب یہ ہے کہ روپیہ چونکہ مثلیات سے ہے یعنے ایک دوسرے
کی مانند ہے اسلئے مالک روپیہ کیطرف سے گورنمنٹ اور مہاجن کو اجازت
ہوتی ہے کہ وہ چاہیں تو بعینہ وہی روپیہ دوسری جگہہ بھجوا دیں اور چاہیں اُس
کی مانند دوسرا روپیہ وہاں سے دلوا دیں - اس تصرف و تبدیل سے (جو مالک
کی اجازت سے ہوتا ہے) گورنمنٹ یا مہاجن کا اجیر (یا امین) ہونا باطل نہیں
ہوتا جیسے اس شخص کا امین ہونا باطل نہیں ہوتا جسکو کوئی اپنا روپیہ بطور امانت
دے - اور اسکے ساتھ یہ اجازت بھی دیدے کہ وہ اس روپیہ کو اپنے
روپیہ میں ملا دے و بناءً علیہ وہ اس روپیہ کو اپنے روپیہ میں ملا کر صرف کرتا
رہے - اسصورت میں امین اُسکا شریک ہوگا جو روپیہ وہ صرف کریگا وہ اُسکے حصہ
میں محسوب ہوگا جو باقی رہیگا اُسمیں مالک روپیہ کا حصہ ہوگا وہ روپیہ آفت سماوی
سے تلف ہوگا تو امین اُسکا ذمہ دار نہوگا کتاب[1] ہدایہ میں جو یہ لکھا ہے کہ اگر امین

[1] قال وان خلطها المودع بماله حتى لا يتميز ضمنها ثم لا سبيل للمودع

کے تلے رہے - پائخانہ والے برتن کا کوئی حق نہین ہے کہ وہ گہارت کہے مجہے ایسی بری جگہہ کے لایق کیون بنایا

(م) ایک شخص اپنی زر خرید لکڑی سے ایک گہر بناتا ہے جس کے ایک حصہ کو بالاخانہ کی چہت مین لگاتا ہے اور اسپر نقش و نگار کراتا ہے دوسرا دروازہ کی دہلیز مین جس سے اس گہر کی تکمیل متصور ہے گو دہلیز کی جو ہر وقت جوتیون کے تلے آتی ہے تذلیل ابہی اسمین ہے اس دہلیز والی لکڑی کو نہین پہنچتا کہ مالک پر اعتراض کرے اور یہہ کہے کہ مجہے دہلیز مین لگا کر ذلیل کیون کیا

اِس قسم کا اعتراض کوئی نظام شرعی کے نتائج حسن و قبح (جزا و سزا اعمال نیک و بد) پر کرے اور اُن کو خدایتعالی کی رحیمی و کریمی کے مخالف قرار دے تو وہ ہمکو نظام دنیاوی کے نتائج حسن و قبح طبعی و عقلی پر اس قسم کے اعتراض کا جواب دے اور یہہ بتلا دے کہ خدایتعالی نے ایک آدمی کو خوبصورت* توانا - سلیم الاعضا صاحب فہم و فراست و شوکت و شجاعت اور حاکم کیون بنایا - اور دوسرے کو نہایت بدصورت - ضعیف بزدل اندہا - بہرا - گونگا اور اس (اول)

* اِس بوقلمونی قدرت کی کسیقدر تفصیل شیخ سعدیؒ کے ابیات ذیل مین ہوئی ہے -

یکی پاسبان و یکی پادشاہ	یکے دادخواہ و یکی باج خواہ	یکی شادمان و یکی دردمند	یکی کامران و یکی مستمند
یکی تاجدار و یکی باجدار	یکی سرفراز و یکی خاکسار	یکی بر حصیر و یکی بر سریر	یکی در پلاس و یکی در حریر
یکی بینوا و یکے مالدار	یکی نامراد و یکی کامگار	یکی در غنا و یکی در عنا	یکی را بقا و یکی را فنا
یکی تندرست و یکی ناتوان	یکی سالخورد و یکی نوجوان	یکی در صواب و یکی در خطا	یکی در دعا و یکے در دغا
یکی نیک کردار نیک اعتقاد	یکی غرق در بحر فسق و فساد	یکی نیک خلق و یکی تندخوے	یکی بردبار و یکے جنگجوے
یکی در تنعم یکی در عذاب	یکی در مشقت یکی کامیاب	یکی در جہان جلالت امیر	یکی در کمند حوادث اسیر
یکی در گلستان راحت مقیم	یکی با غم و رنج و محنت ندیم	یکی چون گل از خرمی خندہ زن	یکی را دل آزردہ خاطر حزن
یکی را شب و روز مصحف بدست	یکی خفتہ در کنج میخانہ مست	یکی بر در شرع مسمار وار	یکی در رہ کفر زنار دار
یکی مقبل و عالم و ہوشیار	یکی مدبر و جاہل و شرمسار	یکی غازی و چابک و پہلوان	یکی بزدل و سست و ترسندہ جان
یکی را برون رفت ز اندازہ مال	یکی در غم نان خرج عیال	یکی را فروزندہ شمع طرب	یکی را بود روز روشن چو شب

مالِ امانت کو اپنے مال میں ملا دے تو وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک (نہ صاحبین) ذمہ وار ہوتا ہے وہ اسی صورت میں ہے کہ امین بلا اجازت مالک اسکی امانت کو اپنے مال سے ملا دے۔ اور اگر وہ اسکی اجازت سے ملا دے تو کسیکے نزدیک ذمہ وار نہیں بنتا بلکہ بالاتفاق شریک قرار پاتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر قدرتی اسباب سے فعل اختیاری امین کے بغیر مال امانت امین کے مال میں ملجاوے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی امین ذمہ وار نہیں ہوتا بلکہ باتفاق ائمہ ثلثہ وہ شریک متصور ہوتا ہے۔

رہا جواب اسبات کا کہ گورنمنٹ یا مہاجن اجیر ہے تو ان کو روپیہ کا ذمہ وار کیوں بنایا جاتا ہے سو یہ ہے کہ گورنمنٹ یا مہاجن اجیر خاص نہیں ہیں کہ وہ روپیہ پہنچانے کے ذمہ وار نہوں بلکہ وہ مشترک اجیر ہیں۔ جو درصورت نقصان کے ان کے اختیاری فعل سے ذمہ وار

علیہما عند ابی حنیفہ رح وقالا اذا خلطہا بجنسہا شرکہ ان شاء مثل ان یخلط الدراہم البیض بالبیض والسود بالسود والحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر لہما انہ لا یمکنہ الوصول الی عین حقہ صورۃً وامکنہ معنیً بالقسمۃ معہ فکان استہلاکا من وجہ دون وجہ فیمیل الی ایہما شاء ولہ انہ استہلاک من کل وجہ لانہ فعل یتعذر معہ الوصول الی عین حقہ ولا معتبر بالقسمۃ

لانہا من موجبات الشرکۃ فلا تصلح موجبۃ لہا × × × قال وان اختلطت مالہ من غیر فعلہ فہو شریک لصاحبہا کما اذا انشق الکیسان فاختلطا لانہ لا یضمنہا لعدم الصنع فیشترکان وہذا بالاتفاق (ہدایہ ص ۲۵۷ و ۲۵۸ ج ۳)

ہوتے ہیں ہدایہ[1] میں ہے کہ دھوبی کپڑے کو پھاڑ دے یا قلی پاؤں پھسلا کر

[1] قال الاجراء علی ضربین اجیر مشترک واجیر خاص فالمشترک من لا یستحق الاجرۃ حتی یعمل کالصباغ والقصار × × والمتاع امانۃ فی یدہ فان ھلک لم یضمن شیئاً عند ابی حنیفۃ رح وھو قول زفر ویضمنہ عندھما الا من شیء غالب کالحریق الغالب والعدو المکاثر لھما ما روی عن عمر وعلی رضی اللہ عنھما انھما کانا یضمنان الاجیر المشترک ولان الحفظ مستحق علیہ اذ لا یمکنہ العمل الا بہ فاذا ھلک بسبب یمکن الاحتراز عنہ کالغصب والسرقۃ کان التقصیر من جھتہ فیضمنہ کالودیعۃ اذا کانت باجر بخلاف ما لا یمکن الاحتراز عنہ کالموت حتف انفہ والحریق الغالب وغیرہ لانہ لا تقصیر من جھتہ ولابی حنیفۃ رح ان العین امانۃ فی یدہ لان القبض حصل باذنہ ولھذا لو ھلک بسبب لا یمکن الاحتراز عنہ لا یضمنہ ولو کان مضمونا لضمنہ کما فی المغصوب والحفظ مستحق علیہ تبعا لا مقصودا ولھذا لا یقابلہ الاجر بخلاف المودع بالاجر لان الحفظ مستحق علیہ مقصودا حتی یقابلہ الاجر قال وما تلف بعملہ کتخریق الثوب من دقہ وزلق الحمال وانقطاع الحبل الذی یشد بہ المکاری الحمل وغرق السفینۃ من یدہ مضمون علیہ (ھدایہ ص ۲۹۲ و ۲۹۳ ج ۳) قال ومن استاجر خبازا لیخبز فی بیتہ قفیزا من دقیق بدرھم لم یستحق الاجر حتی یخرج الخبز من التنور لان تمام العمل بالاخراج فلو احترق وسقط من یدہ قبل الاخراج فلا اجر لہ للھلاک قبل التسلیم فان اخرجہ ثم احترق من غیر فعلہ فلہ الاجر لانہ صار مسلما بالوضع فی بیتہ

بوجہ کا نقصان کر دے یا ملاح بیجا حرکت سے ناؤ ڈبو دے تو وہ سب ذمہ دار ہیں۔ یہ بھی ہدایہ میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص نان بائی کو روٹی پکانے کے لئے اپنے گھر میں اجیر مقرر کرے تو وہ اُجرت کا مستحق تب ہی ہوتا ہے جبکہ وہ روٹی پکا کر نکال دے۔ اور اگر روٹی تنور میں جلجائے یا اُسکے ہاتھ سے گر پڑے تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔

مبسوط میں ہے کہ وہ اس نقصان کا ذمہ وار ہی۔ کیونکہ وہ نقصان اُسکی کوتاہی سے ہوتا ہی۔ ایسا ہی عینی نے ہدایہ کی شرح میں کہا ہے۔

مسئلہ (۴)

جس قرض کے عوض میں کوئی چیز رہن رکھی گئی ہو وہ اس قرض کی مانند ہے جسمیں رہن نہو اور اس قرض کا سود لینا ویسا ہی حرام جیسے بلا رہن قرض کا سود لینا۔

تمثیل

ہماری دیار ہند میں رسم ہے کہ لوگ زیور گرو رکھکر قرض لیتے ہیں تو اس روپیہ کا بہی سود دیتے ہیں۔ اس زیور کو مرتہن اپنے کام میں لاوے خواہ بطور امانت رکھا رہنے دے۔

اس صورت رہن میں سود لینا بھی اس صورت کی مانند ہے جو زمانہ نزول

ولا ضمان علیہ لانہ لم یوجد منہ الجنایۃ قال رضی اللہ عنہ وھذا عند ابی حنیفہ رح لانہ امانۃ فی یدہ وعندھما یضمن مثل دقیقہ ولا اجر لہ لانہ مضمون علیہ فلا یبرأ الا بعد حقیقۃ التسلیم وان شاء ضمن الخبز واعطاہ الاجر (ھدایہ ص۲۷۹ ج ۳) قولہ فلا اجر لہ فی المبسوط ھو ضامن لان ھذا جنایۃ ید (عینی حاشیہ ص۲۷۹)

آیت ربا میں مروج تھی بلکہ یہ صورت اُس صورت سے بڑھکر ہے کیونکہ وہاں صرف میعاد کے عوض نقد سود لیا جاتا تھا یہاں علاوہ نقدی قسم سود کے ایک چیز مرہون سے بھی نفع اُٹھایا جاتا یا اُٹھایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اِس صورت کی حرمت بھی اُسی نص قرآنی سے ثابت ہی جو اِس سے کمتر صورت کو حرام کرتی ہے۔

مسئلہ (۵)

رہن والے قرض سے روپیہ نقد کے علاوہ کسی قسم کا نفع اُٹھانا ویسا ہی داخل سود ہے جیسے نقد روپیہ کا فائدہ اُٹھانا۔

ہماری دیار میں رسم ہے کہ لوگ اراضی و مکانات سکنی رہن رکھکر اُسکے عوض میں ایک میعادِ معین تک قرض دیتے ہیں پھر اُن اراضی اور مکانات سے کوئی تو اسطور سے فائدہ اُٹھاتا ہے کہ زمین مزارعین کو ایک قسم معین پر اجارہ دیدی اور مکان رہنے والوں کو کرایہ پر دیا۔ یا یہ معاملہ خود راہن سے کیا اُسکے قبضہ میں زمین و مکان کو رہنے دیا اور اُس سے قبولیت نامہ یا کرایہ نامہ لکھا کر اُس سے نقد روپیہ اجارہ یا کرایہ کا وصول کر لیا۔ اور کوئی اراضی مکان کو خود اپنی کاشت و سکونت کے کام میں لاتا ہے اور اُس زمین کی پیداوار اور مکان کے استعمال کا فائدہ اُٹھاتا ہے۔ اور اگر میعاد معین سے پہلے مالک زمین یا مکان رہن کو اُنسے چھڑانا چاہیں تو وہ لوگ ہرگز نہیں چھوڑتے بجز اسحالت و شرط کے کہ وہ میعاد مقررہ تک منافع

لہ اسکے بہت سے نظائر ہمارے شہر میں پائے گئے ہیں از انجملہ ایک نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی اراضی کا قبالہ بعوض ۵۰ روپیہ ایک شخص کے پاس رہن کیا مدت فسخ دس سال کی میعاد رہن سے لکھائی۔ پھر راہن اسوقت مالک بجواب دلائے جبکہ سات سال تک وہ منافعہ کا مرتہن کو وصول ہو چکا۔ زید مدار راہن تک الرہن کی درخواست کرتا ہے تو مرتہن نہیں مانتا۔ اور یہ کہتا ہے کہ باقیماندہ سالوں کا منافعہ اس حساب سے مجھے دیدے تو میں زمین چھوڑتا ہوں۔

یا یوں کہیں کہ سود حساب کرکے مرتہن کے حوالہ کرے۔

یہ دونو طریق انتفاع مرہون اسوقت کے مسلمان خصوصاً حضرات اہلحدیث میں مروج ہیں۔ وہ بے خوف و تردد اراضی و مکانات گرو رکھتے ہیں اور لوگوں کو اجارہ و کرایہ پر دیکر اسکا روپیہ کھاتے ہیں اور خود بھی کاشت و سکونت کے ذریعہ سے انسے نفع اُٹھاتے ہیں۔

لاہور میں بعض مجتہدین (مگر بے علم) نے جو مقلدوں خصوصاً حنفیوں کو مسلمان نہیں سمجھتے مکانات گرو رکھکر اُنمیں خود رہتے ہیں۔

لاہور۔ لودہانہ۔ ہوشیارپور وغیرہ اضلاع پنجاب کے بعض علماء اور اُنکے اتباع نے اراضی گرو رکھی ہوئی ہیں اور بذریعہ خود کاشت یا اجارہ اس کی آمدنیاں نوش جاں فرماتے ہیں۔

یہ صورت انتفاع اراضی و مکان مرہون بہی (خواہ کسی طریق سے ہو) صورت مروجہ زمانہ نزول آیت ربا کی مانند ہے۔ کیونکہ جو نفع اراضی و مکانات کا مرتہن حاصل کرتا ہے وہ اسی میعادِ قرض کے عوض میں ہے۔ لہذا اسکی حرمت میں وہی آیتِ ربا صریح دلیل ہے۔ وعلاوہ براں وہ **احادیث** جو بضمن تمہید مذکور ہوئی ہیں اس صورت کی حرمت پر روشن دلیل ہیں۔ اِن احادیث میں صاف تصریح ہے کہ جس قسم کا نفع قرض سے حاصل ہو وہ سود ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ جو نفع اراضی و مکان مرہون سے مرتہن حاصل کرتا ہے وہ اسی قرض کا نفع ہے اور قرض ہی اسکے وصول کا موجب و موثر ہے۔ **جو لوگ** اسوقت اراضی و مکان مرہون کا نفع جائز سمجھ کر حاصل کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ جو نفع ہم اراضی و مکانات مرہون سے لیتے ہیں وہ زمین مرہون کے مصارف کاشت اور مکان مرہون کے مصارف لپائی و صفائی کے عوض میں ہے اور وہ یہ

خیال کرتے ہیں کہ اس نفع کو حلال سمجھنے میں وہ منفرد نہیں ہیں اور بے دلیل مدعی ہیں۔ اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبل و اسحٰق بن راہویہ انکے معتمد و پیشوا ہیں اور آنحضرت صلعم کی حدیث ذیل سے اس نفع کی حلت پر ان کے دلائل ہیں آنحضرت نے ارشاد کیا ہے کہ جانور مرہون ہو تو اسپر خرچ کے بدلے سواری کیجاتی ہے اور مرہون جانور کا خرچ بدلے دودھ پیا جاتا ہے۔ اسی مضمون کی ایک حدیث امام احمد نے روایت کی ہے جسمیں مرتہن کے نفع اُٹھانے کا صاف ذکر ہے۔ ایسی ہی ایک حدیث جامع حماد بن سلمہ میں ہے جس میں تصریح ہے کہ جب کوئی بکری گرو رکھے تو اُسکا دودھ بقدر چارہ کے جو اُس نے دیا وہ پئے اور جو دودھ اُس سے بڑھ کر لیگا وہ سود ہوگا۔ مگر اس خیال موافق رائے امام احمد و اسحٰق اور بہتیرے حدیث بخاری وغیرہ میں وہ لوگ

عن ابی هریرة عن النبی صلعم انه کان یقول انظهر یرکب بنفقته اذا کان مرهونا ولبن الدر یشرب بنفقته اذا کان مرهونا وعلی الذی یرکب ویشرب النفقة (صحیح بخاری ص۳۳۱)
وفی لفظ اذا کانت الدابة مرهونة فعلی المرتهن علفها ولبن الدر یشرب وعلی الذی یشرب نفقته وعنه جماد بن سلمة فی جامعه اذا ارتهن شاة شرب المرتهن لبنها بقدر علفها فان استفضل من اللبن بعد ثمن العلف فهو ربا۔ (نیل ص۱۰۳ ج ۵)

سراسر جہالت اور خبط و ضلالت میں مبتلا ہیں۔ نہ امام احمد و اسحٰق کان کی رائے کو توافق ہے نہ حدیث بخاری وغیرہ سے اُنکا مدعا ثابت ہوتا ہے امام احمد و اسحٰق کو ان لوگوں کا اس مسئلہ (حلت منافع اراضی مرہونہ) میں اپنا مقتدا و پیشوا سمجھنا اسلئے جہالت ہے کہ امام احمد و اسحٰق ہرگز اس امر کے قائل نہ تھے کہ اراضی و مکانات کو رہن رکھکر اُنکا منافع اُٹھانا جائز ہے۔

وہ تو صرف سواری کے جانور اور دودھ دینے والے جانور مرہون سے خاص اس حالت میں کہ انکا خرچ خوراک راہن اپنے ذمہ نہ لے اور وہ خرچ مرتہن کے ذمہ آپڑے بقدر خرچ نفع اٹھانے (دودھ پینے یا سواری کرنے) کو جائز سمجھتے تھے۔ ان اماموں سے یہ ہرگز ثابت نہیں کہ وہ جانوروں کے سوا اور مرہونات (اراضی و مکانات وغیرہ) سے نفع اٹھانے کو بھی جائز سمجھتے تھے اور نہ یہ ثابت ہے کہ اگر حیوانات مرہونہ کا خرچ خوراک مرتہن کے ذمہ نہ پڑے بلکہ راہن خود اسکی ذمہ داری کرے تب بھی مرتہن کو بیچتا ہے کہ اس خرچ کا ذمہ دار خود بنجاوے اور اس خرچ کے بدلے جانور سے نفع اٹھاوے اور نہ یہ ثابت ہے کہ خرچ کا ذمہ دار مرتہن کو ہونا پڑے تو اپنے خرچ سے بڑھ کر جسقدر چاہے وہ جانور مرہون سے نفع اٹھاوے ایک پیسہ کا چارہ دے اور دس پیسہ کا دودھ پیئے یا دن بھر سواری کرتا پھرے۔

یہ تینوں امر جنکی ہم نے نفی کی ہے کوئی شخص امام احمد یا امام اسحٰق سے بسند صحیح اور بتصریح ثابت کرے تو ہر ایک امر کے بدلے ایک سو روپیہ ہم سے انعام لے۔

امام احمد و اسحٰق تو بڑے اثری و متبع تھے اور دائرہ اتباع حدیث میں محدود و مقید۔ ان سے یہ کیونکر ممکن و متصور تھا کہ وہ اس خاص حکم کو جو خاص مرہون جانور (چیز زمین وغیرہ اشیاء کا جو جاندار نہیں قیاس[1] نہیں ہو سکتا) کے حق میں وارد ہے عام سمجھ لیتے یا اس حکم کے مورد و محل (جانور) پر ان چیزوں (زمین وغیرہ) کا جو انکے ہم جنس و نظیر نہیں قیاس مع الفارق کرتے۔ سو ہی اس جسارت اور بے قیدی کے ساتھ (جسکے مجوزین انتفاع اراضی مرہونہ قائل ہیں)

[1] اسکی تفصیل ہدایہ میں ہے جہاں ان لوگوں نے صلات خمسہ کا اول وقت ہم حدیث بخاری وغیرہ میں ثابت کیا ہے

گو مرہون خرچ مرہون کا زیر بار ہو نہو اور گو اُسکا نفع اُٹھانا قدر خرچ مرہون سے زائد ہو۔

یہ جرات تو کوئی محض اہل الرائے اور قائل قیاس ہی نہیں کرسکتا پھر اصحاب الحدیث اور اہل اثر سے یہ امر کیونکر ممکن ہے۔ ائمہ محدثین نے اِس حدیث سے تمسک واستدلال کیا ہے تو اس سے خاصکر سواری کرنے اور دودھ پینے کے جانور سے بعوض خرچ نفع اُٹھانے کا جواز استنباط کیا ہے عام مرہونات اراضی ومکانات سے نفع اُٹھانے کے جواز کا استنباط نہیں کیا۔ اور اس تخصیص حیوانات کے ساتھ یہ امر بھی تصریح بیان کردیا ہے کہ راہن اِن جانوروں کا خرچ اپنے ذمہ نہ لے وہ خرچ مرتہن کے ذمہ آپڑے تو وہ اُس سے بعوض خرچ نفع اُٹھاوے اور یہ بھی تصریح کہدیا ہے کہ صورت ذمہ واری میں بھی مرتہن اُسیقدر نفع اُٹھاوے جسقدر خرچ کرے اور ایسا ہی امام احمد واسحٰق سے منقول ہے۔

محدثین متقدمین کے امام امام بخاری نے اپنی کتاب صحیح میں فرمایا ہے کہ یہ باب اِس بیان میں ہے کہ جانور مرہون پر سواری کیجاوے اور اُسکا دودھ پیا جاوے۔ مغیرہ نے ابراہیم سے نقل کیا ہے کہ کسیکا گم شدہ جانور کسیکے ہاتھ آوے تو وہ اُسپر

باب الرهن مركوب ومحلوب وقال المغيرة عن ابراهيم تركب النفقة بقدر علفها وتحلب بقدر علفها والرهن مثله الى ان ذكر الحديث (بخاری صـ۳۴۱)

اسقدر سواری کرے جسقدر اُسکو چارہ دے اور اسقدر اُسکا دودھ پیئے جسقدر اُسکو چارہ کھلاوے۔ ایسا ہی اس جانور کا حکم ہے جو مرہون ہو۔ پھر امام بخاری نے اِس حدیث کو ذکر کیا جس مین مرہون جانور کی سواری اور دودھ پینے کا

محدثین متاخرین کے امام امام شوکانی نے (جو اسوقت کے اہلحدیث

یجوز رھن ما یحمل الراھن فی دین علیہ والظھر یرکب واللبن یشرب بنفقۃ المرھون الی ان ذکر الحدیث وقال وقد ذھب الی ذلک احمد واسحق واللیث والحسن وغیرھم۔ (در اری منضید شوکانی)

ہند و یمن میں امام تسلیم کئے جاتے ہیں) کتاب در ربہیہ میں فرمایا ہے رہن کے بدلے مرہون جانور پر سوار ہوں اور اُسکا دودھ پئیں پھر اُسکی شرح میں حدیث مذکور کو ذکر کرکے کہا ہے کہ اِسے (یعنے جانور کی سواری کرنے اور دودھ پینے کے) کے قائل امام احمد و اسحٰق و لیث و حسن وغیرہ ہیں۔ اور امام شوکانی نے نیل الاوطار میں کہا ہے کہ امام اوزاعی و لیث اور

وقال الاوزاعی واللیث وابو ثور انہ یتعین حمل الحدیث علی ما اذا امتنع الراھن من الانفاق علی المرھون فیباح حینئذ للمرتھن۔ (نیل ص۱۰۳ ج ۵)

ابو ثور فرماتے ہیں کہ احادیث مذکورہ کے یہ معنی ہیں کہ راہن مرہون کا خرچ خوراک دینے سے انکار کرے تو مرتہن کو اس سے بعوض خرچ نفع اُٹھانا جائز ہے۔

ترمذی و ابو داؤد نے اِس حدیث کو اپنی سنن میں وارد کیا ہے تو بجز سواری اور دودھ والے جانور کے کسی اَور مرہون چیز (زمین یا مکان) کا نام نہیں لیا۔ اور ترمذی نے اسی سواری و دودھ پلانے والے جانور مرہون سے بعوض خرچ نفع اُٹھانے کا قائل امام احمد کو ٹھہرایا ہے۔

طیبی نے مشکوٰۃ کی شرح میں کہا ہے کہ امام احمد و اسحٰق اِس امر کے قائل

وقال احمد و اسحٰق للمرتھن ان ینتفع من المرھون بالحلب و رکوب دون

ہیں کہ مرتہن جانور مرہون سے صرف سواری کرنے اور دودھ پینے کا فائدہ

غیرھا بقدر النفقۃ واحتجا بھذا الحدیث - (طیبی شرح مشکوۃ ومثلہ فی شرح السید جمال الدین)

بقدر اس خرچ کے جو جانور پر کرے اُٹھا سکتا ہے اسکے سوا اُور کسی قسم کا فائدہ اُٹھانا اُسکو جائز نہیں ہے - اور اس دعوی پر امام احمد و اسحق نے اس حدیث سے تمسک کیا ہے ایسا ہی سید جمال الدین نے شرح مشکوۃ میں کہا ہے - آن اقوال وعبارات سے صاف ثابت ہے کہ امام احمد و اسحق یا کوئی اُور امام و محدث اِس بات کا قائل نہیں ہے کہ بجز سواری یا دودہ دینے والے جانور مرہون کے اُور کسی چیز زمین یا مکان سے مرتہن کو نفع اُٹھانا جائز ہے اور خاصکر سواری اور دودہ پینے کے جانور سے نفع اُٹھانے کو بھی وہ اس حالت میں جائز نہیں رکھتے کہ راہن اسکا خرچ اپنے ذمہ لے مرتہن کے ذمہ وہ خرچ نہ پڑے اور نہ یہ جائز رکھتے ہیں کہ مرتہن اپنے خرچ سے بڑہ کر جسقدر چاہے مرہون جانور سے نفع اُٹھاوے - زمانہ حال کے جاہل مجتہدین فرقہ اہلحدیث جو زمین وغیرہ مکانات کا نفع اُٹھانا جائز سمجھتے ہیں اور پھر اسمیں بھی دو قیود وشروط نہیں لگاتے - (۱) کہ راہن ذمہ واری مصارف مرہون سے انکار کرے - (۲) اِسکا نفع اُٹھانا خرچ کے برابر ہو - اِسمیں کوئی مسلمان انکا امام پیشوا نہیں ہے - وہ سراسر جہالت کرتے ہیں کہ اس نفع کی تجویز میں امام احمد و اسحق کو اپنے پیشوا سمجھتے ہیں -

احادیث مذکورہ کے فہم اور ان سے تمسک واستدلال کرنے میں ان لوگوں کے خبط وضلالت کی وجہ ثبوت یہ ہے کہ ان احادیث بنا رنجی میں مرتہن کو فاضل مرہون کے خرچ (چارہ) کے عوض میں سے نفع اُٹھانے کی اجازت پائی جاتی ہے جو دوسری احادیث ونصوص سے

کا سکوم کیون کر دیا - اسمین گو خدا یتعالی کی قدرت کا ظہور ہوا اور وہ (پہلا) شکر گذار بنا مگر یہہ (دوسرا) تو تباہ ہوا کیا وہ خدا یتعالی کو نہ کہے گا کہ تجھے اپنی رحمانیت کی قدرت کا بتانا اور منعمون کو اپنا شکر گذار بنانا منظور تہا تو برای اور بدصورتی کو نیرے لئے کیون خاص کیا اسکا جواب جو معترض نظام دنیا کی طرف سے دے وہی جواب نظام شرعی کے نتائج سمجھے

اس بیان سے سوال پنجم کا جواب ادا ہوا جس سے شبہ دوم و سوم کی تائید کا اتمام ہوا

ان جوابات شبہات ثلثہ اور انکی تائیدات سے بخوبی ثابت و مبرہن ہوا کہ بانی سہام و ہاوئے کا فدانم نے جو مجسمین کے اعتقاد "تعدد خالق" کو اٹہانے اور توحید کی جڑہ جانے کے لئے مسئلہ تقدیر سکھایا اور یہہ فرمایا "القدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالی" (یعنے جو کچہہ عالم مین بہلا یا برا ہو رہا ہے وہ سب خدا ے واحد کے خلق و تقدیر و ارادہ سے ہوتا ہے اور عالم کے کسی جزو مین (جوہر ہو خواہ عرض) بجز ایک خدا کے کوئی حقیقی موثر نہین ہے) وہ کسی اعتراض کا محل نہین ہے نہ اس سے بندہ کا فعل مختار ہونا کسب عمل ہونا باطل ہوتا ہے نہ خدا یتعالی کا لوگون کو نیک و بد کرنے و نہ کرنے سے تکلیف و امر کرنا اور اس امر کے لئے کتب اور رسولون کو بہیجنا عبث ٹہرتا ہے نہ خدا کی تقدیر و ارادہ کے مطابق لوگون سے گناہون کے صدور پر انکو سزا دینا ظلم قرار پاتا ہے اور نہ اس قسم کا کوئی اور اعتراض وارد ہوتا ہے *

اب ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہین کہ جو کچہہ ہمنے جوابات شبہات ثلثہ کی تقریر اور ان جوابات تائیدیہ مین کہا ہے وہ ہمارے مخترعات سے نہین بلکہ منصوص شارع اور اقوال سلف و خلف کی ہم شہادت قایم و موجود ہے کیونکہ ہمکو یہ خوف ہے کہ اس وقت کے [illegible] بعلم (جو لوگون مین مولوی [illegible] ان باتون کو ہمارے مخترعات سمجہا کرین اور جہلا لاعلمی اور نافہمی سے جو [illegible] [illegible] [illegible]

دو شرطوں سے مشروط معلوم ہوتی ہے۔ شرط اول یہ کہ مرہون جانور کا خرچ راہن اپنے ذمہ نہ لے اُسکو مرتہن کے ذمہ ڈالدے۔ شرط دوم یہ کہ مرتہن جسقدر اس جانور کے چارہ پر خرچ کرے اسیقدر یعنی اُسی قیمت و مقدار کا اُس سے نفع اُٹھائے اُسپر کچھ زیادتی نہ کرے۔

شرط اول اس حدیث سے ثابت ہے جو ابو ہریرہ سے امام شافعی و دارقطنی وغیرہ نے نقل کی ہے کہ رہن مرہون کو راہن سے بند نہیں کر لیتا اسیکو رہن کے فوائد و زوائد پہنچتے ہیں اور اسی پر اسکا نقصان پڑتا ہے یعنی رہن کے بعد اگر مرہون سے کچھ پیدا ہو مثلاً لونڈی مرہونہ بچہ جنے یا گائے بھینس مرہون سے بچھڑا کٹیا پیدا ہو اور وہ دودھ دینے لگے یا مرغی انڈے دے تو ان زوائد و فوائد کا مستحق راہن ہوتا ہے نہ مرتہن اور اگر مرہون لونڈی و غلام جائیر تو وہ راہن کے مر گئے۔ مرتہن کے روپیہ کو انکی موت سے کچھ نقصان نہیں پہنچ سکتا۔ بلکہ اُسکے تجہیز و تکفین کا خرچ بھی راہن کے ذمہ پڑتا ہے مرتہن اس سے بھی بری ہے

عن ابی هریرة عن النبی صلعم قال لا یغلق الرهن الرهن عن صاحبه الذی رهنه له غنمه وعلیه غرمه رواه الشافعی والدارقطنی وقال هذا حسن متصل (ملتقی)

الحدیث اخرجه ایضا الحاکم والبیهقی وابن حبان فی صحیحه واخرجه ایضا ابن ماجه من طریق اخری وصحح ابوداؤد والبزار والدارقطنی وابن القطان ارساله عن سعید بن المسیب بدون ذکر ابی هریرة × × × قوله له غنمه وعلیه غرمه فیه دلیل لمذهب طائفة المتقدمین ان الشارع قد جعل الغنم والغرم للراهن ولکنه قد اختلف فی وصله وارساله ورفعه ووقفه وذلک مما لا یوجب انتهاضه

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

معارضۃ مافی صحیح البخاری وغیرہ کما سلف۔ (نیل ص۱۰۴ ج ۵)	اِس حدیث کے وصل وارسال اور رفع اور وقف میں گو اختلاف ہے

مگر اِس اختلاف کے ساتھ اِسکے مضمون کی صحت میں کسیکا اختلاف نہیں کوئی یہ نہیں کہتا کہ رہن کے بعد راہن کا حق مرہون کے متعلق نہیں رہتا۔ مرتہن اسکا مالک و مستحق ہوجاتا ہے۔ مثلاً مرہون لونڈی کو بچہ پیدا ہوتو وہ مرتہن کا ہوجاتا ہے۔ اور اگر وہ لونڈی مرجائے تو مرتہن کا مال گیا۔ اور اس کا حق دین ساقط ہوا۔ لہذا اِس حدیث کے معنے کی نظر سے وہ اختلاف لائق لحاظ نہیں ہے۔ اور بنظر معنے یہ حدیث بالاتفاق صحیح اور واجب العمل ہے۔ اور اس معنی کر یہ حدیث (حدیث صحیح بخاری کے راجسمیں مرتہن کو بعوض خرچ نفع اٹھانے کی اجازت دیگئی ہے) شرح کرتی ہے اور اسکی شرط بتاتی اور اس کے یہ معنے کرتی ہے کہ درحقیقت مرہون کے جملہ فوائد وزوائد کا مستحق وملاک راہن ہے۔ اور اگر راہن مرہون جانور کا خرچ اپنے ذمہ نہ لے اور وہ مرتہن کے ذمہ آپڑے تو اسکو بھی بقدر خرچ مرہون جانور سے صرف دو قسم کا نفع لینا (۱) اُسکا دودھ پینا (۲) اُسپر سوار ہونا جائز ہے۔ لہذا یہ حدیث حدیث بخاری کے معارض ومخالف نہ ہوئی بلکہ موافق ومؤید ٹھری۔ امام شوکانی نے جو اِس حدیث کو حدیث بخاری کے معارض قرار دیکر حدیث بخاری کو ترجیح دی ہے یہ بھی ایک اُنکی غلطی ہے۔ جسمیں اُنہوں نے اصول محدثین کی مخالفت کی ہے کہ دو حدیثوں کو باہم متفق کرنا ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے سے مقدم ہے۔ دوسری شرط کے ثبوت پر ایک تو یہی حدیث دلیل ہے جو شرط اول کی مثبت ہے۔ جب اِس حدیث سے ثابت ہوا کہ جملہ فوائد وزوائد مرہون کا مالک راہن ہے تو اِس سے باستعانت دوسری صدہا

ان اللہ یامرکم ان تودوا الامٰنٰت الٰی اھلھا واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل۔ (نساء ع ۸)

وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم (نحل ع ۱۶)

نصوص قرآن وحدیث کے کہ ازانجملہ دو آیتیں حاشیہ میں منقول ہیں اور ان سے ثابت ہے کہ کسیکے مال میں بلا اذن کوئی تصرف کرے تو اوس میں عدل کرے۔ اور اسکا مساوی عوض دے)۔ یہ صاف اور یقینی نتیجہ نکلتا ہے کہ جانور مرہون سے مرتہن اُسیقدر فائدہ اُٹھاسکتا ہے جسقدر اُس کا مال مرہون پر صرف ہوا ہے۔ اِسپر وہ زیادتی کریگا۔ تو مال غیر پر بلا وجہ و ناحق متصرف ہوگا۔

دوسری دلیل حماد بن سلمہ سے حدیث ہے جسکو مجوزین منافع اراضی مرہون اپنے خیال کی تائید میں پیش کرچکے ہیں۔ اس حدیث میں صاف تصریح ہے کہ مرتہن جسقدر جانور مرہون کو چارہ دے اُسیقدر اُسکا دودھ پئے۔ اُس سے زیادہ دودھ پئیگا تو وہ سود ہوگا۔ (دیکھو صفحہ ۲۵ رسالہ ہذا)

تیسری دلیل یہ کہ جو نفع مرہون جانور کا وہ اپنے خرچ سے بڑھکر اُٹھاتا ہے اُسکا عوض بجز قرض اور اوسکی میعاد کے کوئی نہیں ہے اور احادیث مذکورہ بضمن تمہید سے ثابت ہے کہ جو نفع قرض سے حاصل ہو وہ سود ہے۔

اِس بیان سے ثابت ہوکہ احادیث مذکورہ میں جو مرتہن کو رہن سے فائدہ اُٹھانے کی اجازت ہے وہ خاصکر جانور مرہون کے متعلق ہے۔ اور اسمیں علاوہ خصوصیت محل دو قیدیں اور شرطیں اور بھی ملحوظ شارع ہیں۔ ایک یہ کہ راہن جانور مرہون کا خرچ اپنے ذمہ نہ لے۔ مرتہن اس خرچ کا زیر بار ہوجائے دوسری یہ کہ مرتہن بقدر خرچ نفع اُٹھائے۔ اسپر زیادتی نہ کرے۔ اور

اور یہ بات ظاہر ہے کہ زمین یا مکان جانور کے جنس نہیں ہیں تاکہ وہ احادیث اپنی نص والفاظ سے انکو شامل ہوں۔ اور نہ وہ اسکی نظیر ہو سکتے ہیں تاکہ زمین کا قیاس جانور پر ہو سکے۔ کیونکہ جانور ایک مستہلک چیز ہے اسکو گھاس ودانہ نہ ملے تو وہ تھوڑی مدت میں ہلاک ہو جائے۔ اور زمین یا مکان ایسے نہیں کہ انکو کھانے کو نہ ملے تو وہ تلف وہلاک ہو جائیں۔ زمین کا خرچ کاشت ومعاملہ سرکاری۔ اور مکانِ سکنی کا خرچ لپائی ومرمت ایسے نہیں کہ اگر مرتہن ان خرچوں کا فوراً کفیل نہو تو زمین یا مکان تلف وہلاک ہو جائیں اور مرتہن کا حق رہن باطل ہو جائے بلکہ یہ خرچ ایسے ہیں کہ مرتہن راہن سے بتدریج کرائے (جیسے زمین یا مکان کے مستاجر مالک زمین یا مکان سے اس قسم کے خرچ ٹکس سرکاری ولپائی ومرمت وغیرہ کراتے ہیں) تو پھر بھی اس کا کچھ نقصان نہو۔

اور یہ بات بھی ظاہر اور معلوم ہے کہ جو لوگ اراضی ومکان مرہون کا نفع اُٹھاتے ہیں وہ نہ اس شرط کی پابندی کو ضروری سمجھتے ہیں کہ راہن اراضی ومکان کے مصارف مذکورۂ بالا سے انکاری ہو تو وہ اپنا صرف کرکے اس سے فائدہ اُٹھاویں اور نہ اس شرط کی پابندی ضروری جانتے ہیں کہ جسقدر وہ مصارف ضروری کریں اُسیقدر فائدہ اُٹھاویں اسپر کچھ زیادتی نکریں۔

اس سے اہل انصاف وتدین صاف نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ان احادیث کی دست آویز سے (جو خاصکر جانوروں کے حکم سے مخصوص ہیں۔ اور دو شرطوں سے مشروط ومقید ہیں) ان لوگوں کا زمین ومکان کے منافع کو جائز سمجھنا اور پھر اسمیں ان دو شروط کی قید اُٹھاکر بے قیدی اور مطلق العنانی اختیار کرنا سراسر ضلالت وبے دینی ہے جسمیں انکا کوئی پیشوا مقتدا نہیں ہے۔

(۶)

مسئلہ

مرہون چیز (سواری۔ مکان۔ زمین وغیرہ) سے مرتہن کو ایسا نفع اٹھانا جس کا عوض قرض یا میعاد قرض نہو بلکہ وہ سابق راہ و رسم کے لحاظ سے بلا عوض ہو یا اسکا عوض جداگانہ دستور کے مطابق ادا کیا گیا ہو داخل سود نہیں ہے۔

مثلاً ایک شخص نے اپنا گھوڑا کسی کے پاس رہن رکھا۔ اور ان میں اس رہن سے پہلے یہ معمول و دستور جاری تھا۔ کہ مرتہن اس گھوڑے پر بلا عوض بطور عاریت سوار ہوا کرے۔ یا وہ راہن کے اور اشیاء استعمالے لیا کرتا تو ایسا رہن کے بعد بھی اگر وہ اس گھوڑی پر سوار ہو تو وہ داخل سود نہیں۔ ایسا ہی اگر مرتہن اس گھوڑے کا مقررہ کرایہ راہن کو دیکر اس پر سوار ہو تو وہ بھی داخل سود نہیں ہے

اس مسئلہ کے دلیل خود اس مسئلہ کا عنوان و بیان ہے جس سے صاف ثابت ہے کہ اس صورت میں جو نفع مرتہن کو حاصل ہوتا ہے۔ وہ بعوض قرض یا میعاد قرض نہیں ہے بلکہ وہ سابق راہ و رسم کے سبب سے یا جداگانہ عوض کے مقابلہ میں ہے۔

اور حدیث ممانعت انتفاع مرہون کا وہ جملہ جس میں سابق راہ و رسم کی حالت میں انتفاع کی اجازت دی گئی ہے نیز اس مسئلہ کی دلیل ہے۔

الا ان یکون جری بینہ وبینہ قبل ذالک (ص ۲۴۲ رسالہ ھذا)

اسی جملہ سے جداگانہ عوض کے مقابلہ میں مرہون سے نفع اٹھانے کی اجازت ثابت ہے۔ کیونکہ یہ امر بھی ایک رسم و دستور میں داخل ہے۔

اس مسئلہ کے فروعات یا جزئیات سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے۔ اگر مرتہن زمین مرہونہ کا ستاجر بن کر زمین کو اپنی کاشت میں لاوے۔ یا راہن مالک زمین کے سوا[1]

[1] یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے۔ کہ اگر مرتہن مالک زمین کو کاشت کے لئے زمین دی اور اس سے پیداوار

کسی اور سی کاشت کراوے اور اسکے پیداوار سے مالک زمین کو اس قدر حق مالکانہ ادا کرتا ہے جس قدر مستاجر جو مرتہن نہو مالک زمین کو حق مالکانہ زمین (جس میں قرض و رہن کا کوئی دخل نہیں ہوتا) ادا کرتا ہے۔ تو اس صورت سے مرتہن کو زمین مرہون سے نفع اٹھانا داخل سود نہیں ہے۔ کیونکہ یہ نفع بعوض قرض نہیں۔ بلکہ بعوض کاشت ہی جو مرتہن نہ اراضی سے ہر ایک مستاجر کاشت کار کو حاصل ہوتا ہے۔

۷

مسئلہ

قرض ادا کرنے کے وقت اگر مدیون راہن کو اصل رقم قرض کے علاوہ کچھ نقد یا جنس (جو پہلے سے شرط یا معروف نہو) دیدی تو یہ داخل سود نہیں ہے۔ بلکہ حسان یا حسن القضاء کہلاتا ہی کتاب منتقی الاخبار میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے۔ اور اس پر احادیث ذیل سے استدلال کیا ہے۔

باب جواز الزیادۃ عند الوفاء و النھی عنھا قبلہ۔ عن ابی ھریرۃ قال کان لرجل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سن من الابل فجاء یتقاضاہ فقال اعطوہ فطلبوا سنہ فلم یجدوا الا سنا فوقھا۔ فقال اعطوہ فقال اوفیتنی اوفاک اللہ۔

ابو ہریرہ سے روایت ہے۔ کہ آنحضرت صلعم نے ایک شخص کا ایک اونٹ قرض دینا تھا وہ آکر تقاضی ہوا تو آپنے فرمایا اسکا حق ادا کرو اصحابنے تلاش کیا تو اوس کے اونٹ سے بہتر (بڑا یا قوی) ہی ملا آپنے فرمایا یہی دیدو۔ پھر فرمایا تم میں سے بہتر وہ شخص ہے

حصہ لینا ٹھہرائے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ مالک زمین اپنی زمین کا خود مستاجر نہیں بن سکتا ہے اور دوسرے کاشت میں مرتہن کا نائب ہو سکتا ہے۔ لہذا اسکے واسطے سے مرتہن منافع اراضی کا مستحق نہیں بن سکتا۔ اس صورت میں مرتہن کو پیداوار زمین سے نفع اٹھانا محض سود ہوگا۔ جسکا عوض بجز قرض کچھ نہیں ہو سکتا۔

فقال النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم ان خیرکم احسنکم قضاءً۔ وعن جابر قال اتیت النبی صلعم وکان لی علیہ دین فقضانی وزادنی متفق علیہ۔ منتقی الاخبار ص۹

جو قرض سے بہتر ادا کرے۔ اور جابر ہی روایت ہے۔ کہ انہوں نے کہا۔ میں آنحضرتؐ کے پاس اپنا قرض لینے کو آیا تو آپنے وہ قرض ادا کیا اور اس پر کچھ بڑھا دیا۔

اور اس کے شرح نیل الاوطار میں ہے۔ کہ اس حدیث ابوہریرہ میں یہ پایا جاتا ہے

فیہ جواز ردّ ما ھو افضل من المثل المقترض اذا لم تقع شرطیۃ ذلک فی العقد وبہ قال الجمھور وعن المالکیۃ ان کانت الزیادۃ بالعدد لم یجز وان کانت بالوصف جازت ویرد علیھم حدیث جابر المذکور فی الباب فانہ صرّح بان النبی صلے اللہ علیہ وسلم زادہ والظاھر ان الزیادۃ کانت فی العدد وقد ثبت فی روایۃ البخاری ان الزیادۃ کانت قیراطا۔ واما اذا کانت الزیادۃ مشروطۃ فی العقد فتحرم اتفاقا ولا یلزم من جواز الزیادۃ فی القضاء علی مقدار الدین

کہ جو قرض لیا جائے۔ اوس سے بہتر ادا کیا جائے اور یہی جمہور علما کا قول ہے اور مالکیون سے منقول ہے۔ کہ عدد میں زیادتی ہو تو جائز نہیں ہے۔ وصف میں ہو (جیسے دُبلے اونٹ کے بدلے فربہ) تو جائز ہے۔ مگر یہ قول جابر کی حدیث سے جو باب میں مذکور ہوئی رد ہوتا ہے۔ اس میں صاف بیان ہے کہ آنحضرت صلعم نے کچھ زیادہ دیا۔ بخاری کی روایت میں صاف آچکا ہے۔ کہ وہ قیراط (دانگ کا نصف) تھا اور اگر کچھ زیادہ دینے لینے کی شرط پہلے سے ہو چکی ہو تو پھر زیادتی بالاتفاق حرام ہے۔ اس زیادتی کے جو برقت ادا دین دیجائی جائز ہو نے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ ادا دین سے پہلے قرض خواہ کو ہدیہ دینا جائز ہو۔ کیونکہ وہ رشوۃ ہے

بنیہ دانگ درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے۔ درہم چوانی کے قریب ہوتا ہے۔

جواز الهدية ونحوها قبل القضاء لانها بمنزلة الرشوة فلا تحل كما يدل عليه حديثا ابن المذكوران في الباب واثر عبد الله بن سلام (نیل ص۹۹)

جو جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اس کی حدیث (جو اسباب میں منقول ہیں) اور ابن سلام کا اثر (مشہور) عدم جواز کے ثبوت ہیں۔" ایسے ہی وہ زیادتی بالاتفاق حرام ہے۔ جس کا لینا دینا معروف و مرج ہو گو قرض دینے کے وقت اس کے لینے کی شرط نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ کتب فقہ (اشباہ و نظائر وغیرہ) اور کتب حدیث (صحیح بخاری وغیرہ) میں تفصیل و با دلیل ثابت ہے۔ المعروف کالمشروط" یعنے جو امر معروف و مرج ہو وہ ایسا ہے جیسا کہ صریح شرط کیا گیا۔

(۸)

مسئلہ

دین کی بیع جائز نہیں[1] دین سے ہو خواہ عین سو گو عین سو اسکے بیع میوں کے ہاتھ جائز ہے۔

[1] باب من اجرى امر الامصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والاجارة في الوزن وسنتهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة وقال شريح للغرماء سنتكم بينكم وقال عبد الوهاب عن ايوب عن محمد لا بأس العشرة باحد عشر ويأخذ للنفقة ذبحا وقال النبي صلى الله عليه وسلم لهند خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف قال الله تعالى ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف۔ واكترى الحسن من عبد الله بن مرة احمرا فقال بكم فقال بدانقين ثم جاء مرة فقال الحمار الحمار فركبه ولم يشارط۔ صحیح بخاری ص۱۹۴

[2] دین سے وہ حق مراد ہے۔ جو کسی کے ذمہ واجب ہو۔ (بیع کے ذریعہ سے ہو خواہ بذریعہ قرض) عین سے وہ چیز مراد ہے جو بعینہ مبادلہ کے وقت دی جائے۔ (نقد ہو خواہ جنس)

دین کی بیع دین سے کئی صورتوں سے ہوسکتی ہے۔ ایک صورت یہ کہ عوضین جنکا مبادلہ منظور ہو دونو حاضر و متعین نہوں صرف وصف و بیان پر ان کا مبادلہ ہو۔ اور یوں کہا جائے۔ کہ مثلاً چند روپیہ کے مبادلہ میں ایک شتر دینگے۔ اور دونو جانب کا اودھار ہو۔

دوسری صورت یہ کہ ایک شخص کا کسی کے ذمہ پر کچھ دین ہو۔ اور دوسرے شخص کا کسی اور کے ذمہ یہ دونو اپنے دیون کا مبادلہ کریں۔ اور ایک دوسرے سے کہے کہ میں نے تیرا دین لیا اس کو وصول کرلوں گا۔ تو اسکے مبادلہ میں میرا دین لے اور اس کو وصول کرلے۔

تیسری صورت یہ کہ ایک شخص کا کسی کے ذمہ دین ہو اسکو دوسرا شخص خرید لے مگر جو اسکے بدلے دے۔ اسکا اودھار کرے۔ وعلیٰ ہذا القیاس اور صورتیں ہوسکتی ہیں

دین کی بیع عین سے بھی کئی صورتوں سے ممکن ہے۔

ایک یہ کہ ربوی اشیا کا جو ہم جنس یا ہم معیار (ناپ تول) ہوں باہم مبادلہ کریں اور ان میں سے ایک چیز دم نقد دیں۔ دوسری چیز کا اودھار کریں۔

دوسری صورت یہ ہے۔ کہ ایک شخص کا کسی کے ذمہ کچھ دین ہو۔ اس کو دوسرا شخص خرید لے۔ اور اس کا بدل نقد ادا کرے جیسا کہ اس وقت عام رواج ہے۔ کہ لوگ تمسکات قرضہ اور عدالت کی ڈگریاں خرید لیتے ہیں۔ اور اسکے بدلے نقد روپیہ ادا کرتے ہیں۔

تیسری صورت یہ ہے۔ کہ کسی کے ذمہ کسی شخص کا کچھ دین ہو وہ اس دین کو وصول کرنے سے پہلے مدیون ہی کے ہاتھ فروخت کردے اور اسکے بدلے کوئی اور چیز دم نقد لے لے مثلاً ایک شخص کے گھوڑے کی قیمت سو روپیہ دوسرے کے ذمہ واجب ہو۔ وہ اوس روپیہ کے بدلے وصولی سے پہلے اشرفیاں لے لے۔

اس تیسری صورت کا مبادلہ دین باعین شرعاً جائز ہے۔ اور اسکو ہمنے حکم ممانعت سے مستثنیٰ کیا ہے باقی سب صورتوں کا مبادلہ دین دین سے ہو خواہ عین سے ناجائز ہے

کتاب منتقی الاخبار میں اس عنوان سے جو ہمارے مسئلہ ہشتم کا عنوان ہے۔ ایک باب منعقد کیا ہے۔ اور اوسکی تائید میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک یہ حدیث

باب النهي عن بيع الدّين بالدّين وجوازه بالعين ممن هو عليه۔ عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالي بالكالي رواه الدارقطني - منتقى الاخبار ص۱۶ وعن ابن عمر قال اتيت النبي صلعم فقلت اني ابيع الابل الى اخر ما مر في ص۲۲۶

نقل کی ہے۔ کہ آنحضرتؐ نے دین کی بیع دین سے ممنوع فرمائی ہے۔

دوسری وہ حدیث جو صفحہ (۲۲۶) میں منقول ہے۔ جسمیں یہ بیان ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ کی خدمت میں عرض کیا کہ میں دراہم سے اونٹ بیچا کرتا ہوں اور اوس کے بدلے دینار لے لیتا ہوں آپ نے فرمایا اسدن کے نرخ سے مبادلہ ہو تو کچھ مضائقہ نہیں +

عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا غائبا منها بناجز۔ متفق عليه فقوله بناجز اي لا تبيعوا موجلا بحال نيل ص۵۱ ج ۵

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ابو سعید خدری سے مروی ہے۔ کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ سونے کو سونے سے اور چاندی کو چاندی سے برابر کو برابر سے بیچو۔ انمیں نہ زیادتی کرو اور نہ نقد کا ادہار سے مبادلہ کرو۔ شوکانی نے کہا ہے آنحضرت صلعم کے اس قول سے یہ مراد ہے کہ انمیں سے ایک میعادی دوسرا نقد نہو۔

عن القاسم ان عمر بن الخطاب قال

مؤطا میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی

اُنہیں کہ سب چینی کریٹ لگیں اور لڑائی کے اخباروں اور جنگی رسالوں کو چند روز کا میگزین بہم پہنچا دیں پس واضح ہو کہ اس تقریر و تائید میں جو کچھ ہمنے کہا ہے وہ اگرچہ بہیئت مجموعی اور صورت کذائی ہمارے ناچیز خیال کا نتیجہ ہے مگر اسکے ہر ایک جزو پر نص آیات و احادیث یا اقوال سلف رضی اللہ عنہم کی شہادت موجود ہے۔

نصوص و نقول سابق (جن سے جوابات اخذ کئے گئے ہیں) کے علاوہ بہت سی آیات و احادیث ہمارے بیان کے اجزاء و ارکان پر شاہد ہیں جن سے سلف و خلف نے اس مسئلہ میں استدلال کیا ہے ان آیات و احادیث کو ہم اُن ہی کی کلام کے ضمن میں نقل کرتے ہیں بالاستقلال الگ نقل و استدلال کی ضرورت نہیں دیکھتے۔ باقیماندہ نصوص کو جداگانہ نقل کیا جائیگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

امام الائمہ فخر الامۃ امام اعظم **ابو حنیفہ** علیہ الرحمہ کی کتاب **فقہ اکبر** اور اسکی شرح **المنح الازہر** تالیف ملا علی قاری میں ارشاد ہوا ہے کہ

خلق اللہ تعالیٰ الاشیاء من الذوات والصفات کالسکون والحرکات والانوار والظلمات والشر والخیرات والعلویات والسفلیات کلہا وقوع ای کل من مادۃ سابقۃ علی الخلق فہو قول اللہ تعالیٰ فاطر السمٰوٰت والارض ای مبدعہما ومخترعہما من غیر مثال سبق لہ فیہما حال ابدائہما وانشائہما ولا ینافیہ ان خلق بعض الاشیاء من بعض المواد علی وفق ما اراد فان اصول تلک المواد خلقت من غیر وجود شیء فی عالم الکون والفساد ولو تصور وجود الشیء السابق فہو مخلوق ایضا الی ان ینتہی الی قولہ تعالیٰ اللہ خالق کل شیء ولا یجب ان کان ولم یکن معہ شیء بل لفظ الحال والمعارف ہو الآن علی ما کان

خدا تعالیٰ نے سب چیزوں کو اصل موجودات میں خواہ انکے حالات و صفات جیسے اٹھنا ٹھہرنا اور ہلنا اور روشنی اور اندھیرا اور بیکیاں اور بدیاں عالم بالا کی ہوں خواہ عالم سفلی کی) بغیر کسی مادہ کے جو مخلوق سے پہلے موجود پیدا کیا ہے خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے وہ آسمانوں اور زمین کا فاطر ہے یعنی بغیر کسی مادہ اور مثال کے پیدا کرنیوالا ہے بعض چیزوں کو جو وہ مادہ سے پیدا کرتا ہے تو یہ اس کہنے کے مخالف نہیں کیونکہ یہ مادہ کسی اور مادہ سے پیدا نہیں ہوا اس سے پہلے کوئی مادہ فرض کیا جائے تو وہ بھی اُن مخلوقات خداوندی میں ہے اور نیز خدا تعالیٰ موجود تھا اور کوئی چیز اسکے ساتھ نہ تھی بلکہ ماضی کی نظر میں وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ ہمیشہ تھا

الدینار بالدینار والدرھم بالدرھم والصاع بالصاع والایاع کالئی بناجز۔ مؤطا ص۲۶۱

ہے۔ کہ دینار کے بدلے دینار اور درہم کے بدلے درہم اور پیمانہ غلہ کے بدلے پیمانہ غلہ کے بیع ہو تو نقد کی بیع ادھار سے نہو۔

صحیح مسلم اور مؤطا میں منقول ہے۔ کہ مروان کے عہد حکومت میں لوگوں کو غلہ کی چھٹیاں ملیں ان چھٹیوں کو انہوں نے اوروں کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ پھر خریداروں نے انکا غلہ وصول کرنے سے پہلے اوروں کے ہاتھ اونکو بیچنا شروع کیا۔ جسپر ابوہریرہ وغیرہ نے مروان کو کہا کہ تمنے سود کو حلال کر دیا، ہمنے آنحضرتؐ سے سنا ہے کہ غلہ خرید کیا جائے تو جب تک وہ مشتری کے قبضہ میں نہ آوے (یعنی وہ دین ہے) اسکی بیع نہ کیجائے تسپر مروان نے لوگونسے وہ چھٹیاں چھین لیں۔

مالک انہ بلغہ ان سکوکا خرجت للناس فی زمان مروان بن الحکم من طعام الجار فتبایع الناس تلک الصکوک بینھم قبل ان یستوفوھا فدخل زید بن ثابت و رجل من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی مروان بن الحکم فقالا احللت بیع الربو یا مروان فقال اعوذ باللہ وما ذاک فقالا ھذہ الصکوک تبایعھا الناس ثم باعوھا قبل ان یستوفوھا فبعث مروان الحرس یتبعونھا ینزعونھا من ایدی الناس یردونھا الی اھلھا۔ موطا ص۲۶۱

مضمون حدیث ابوہریرہ کی ایک **حدیث** حکیم بن حزام سے اور ایک **حدیث** ابن عباس سو بصفحہ (۲۷۹) گذر چکی ہے۔ جنمیں یہ ارشاد ہے۔ کہ جو چیز خرید کیجاوے وہ قبل از قبض

و فی روایۃ مسلم فقال ابوھریرۃ احللت بیع الصکاک وقد نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام حتی یستوفی۔ مسلم ص۲۷۶

فروخت نہونی پائے۔

حدیث ابوہریرہ سے بعض علماے شافعیہ یہ بات نکالتے ہیں کہ یہ حکم عدم جواز بیع قبل القبض خریدشدہ غیر مقبوض چیز سے مخصوص ہے۔ اور وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی چیز ہو جو بواسطہ بیع کسی کے ملک میں آئی ہو بلکہ اور ذریعہ وراثت وغیرہ سے اسکے ملک میں آئی ہو تو اسکی بیع قبل از قبض جائز ہے۔ اس قول کو امام نووی نے شرح مسلم میں نقل کیا ہے۔

مگر انہی علماء شافعیہ سے اس کتاب میں یہ قول ہی منقول ہے۔ کہ "غیر مقبوض چیز خواہ کسی طور سے ملک میں آئی ہو اسکی بیع قبل از قبض جائز نہیں ہے۔" یہی قول حق ہے۔ احادیث سابقہ کا عموم اسکا مؤید ہے۔ اور حکیم بن حزام کی وہ حدیث جو صفحہ (۴۲۶) میں منقول ہے۔ اور اسمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے۔ کہ جو چیز تیرے پاس نہو تو اسکی بیع نکر۔ اس قول کی تائید میں بہت صریح ہے۔

قاضی شوکانی نے نیل الاوطار میں اس قول نووی کی شرح میں کہا ہے۔ کہ آپکا یہ قول "جو تیرے پاس نہو" یہ

وقد اختلف العلماء فی ذلك و الاصح عند اصحابنا وغیرهم جواز بیعها والثانی منعها اخذ بظاهر قول ابی هریرة وحجته۔ ومن اجازها تاول قضیة ابی هریرة علی ان المشتری ممن خرج له الصك باعه لثالث قبل ان یقبضه فكان النهی عن البیع الثانی لا عن الاول لان الذی خرجت له مالك لذلك ملكا مستقرا ولیس هو مشتر فلا یمنع بیعه قبل القبض كما لا یمنع بیعه ما ورثه قبل القبض۔ شرح نووی صلے ج ۲

قوله ما لیس عندك۔ ای ما لیس فی ملكك وقد ذكرت والظاهر انه یصدق علی العبد المغصوب الذی لا یقدر علی انتزاعه ممن هو فی یده وعلی الآبق

الذی لا یعرف مکانه - والطیر المنفلت الذی لا یعتاد رجوعه ویدل علی ذلك معنی عند لغة قال الرضی انها تستعمل فی الماضی القریب وما هو فی حوزتك وانکان بعیدا - انتهی فیخرج عن هذا ما کان غائبا خارجا عن الملك او داخلا فیه خارجا عن الحوزة وظاهره انه یقال لما کان حاضرا وانکان خارجا عن الملك - فمعنی قوله صلعم لا تبع ما لیس عندك ای ما لیس حاضرا عندك ولا غائبا فی ملك تحت حوزتك - قال البغوی النهی فی هذا الحدیث عن بیع الاعیان التی لا یملکها اما بیع شئ موصوف فی ذمته فیجوز وفیه السلم بشرطه فلو باع شیئا موصوفا فی ذمته عام الوجود عند المحل المشروط فی المبیع جاز وان لم یکن المبیع موجودا فی ملکه حالة العقد کالسلم - قال وفی معنی بیع ما لیس عنده فی الفساد بیع الطیر المنفلت الذی لا یعتاد رجوعه

معنی رکھتا ہے کہ جو تیرے ملک اور احاطہ قدرت میں نہو۔

اسپر دلیل لفظ "عند" ہے (جسکا ترجمہ لفظ "پاس" ہے۔) رضی نے کہا ہے کہ لفظ "عند" کا استعمال اوس چیز کی نسبت ہوتا ہے جو تیرے پاس حاضر ہو اور وہ جو تیری قدرت میں ہو۔ اگرچہ بظاہر تجھسے دور ہو۔ اوس سے وہ چیز خارج ہے جو تیرے ملک سے خارج ہو۔ یا وہ ملک میں ہو تو مگر قبضہ سے خارج ہو۔ اور بظاہر اس چیز پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے جو حاضر ہو گو ملک سے خارج ہو۔

بنا علیہ آنحضرت کے اس قول کی کہ "جو تیرے پاس نہو۔ تو اوسکی بیع نہ کر" یہ معنے ہوئے کہ جو چیز تیرے پاس حاضر نہو اور سکونہ بیچ۔ اور نہ اس چیز کو فروخت کر جو تیرے احاطۂ قبضہ میں نہو۔

بغوی نے کہا ہے اس حدیث میں اُن معین شکار کی بیع سے منع کیا گیا ہے۔ جسکا بائع مالک نہو۔ اور جو

الی محلہ فان اعتاد الطائران یعود لیلا لم یصح ایضا عند الاکثر۔ الا النحل فان الاصح فیہ الصحۃ کما قالہ النووی فی زیادات الروضۃ وظاہر النہی تحریم مالم یکن فی ملک الانسان ولا داخلا تحت مقدورتہ۔ وقد استثنی من ذلک السلم فتکون روایۃ جوازہ مخصصۃ لہذا العموم وکذلک المبیع فی ذمۃ المشتری اذ ھو کالحاضر المقبوض

(نیل ص۱۵۱ ج ۵)

چیز صرف اوصاف کے بیان سے (یعنی بلاتعین وتشخیص)۔ (جیسے لال گیہوں یا سفید) دینی تسلیم کیجائے اسکی بیع جائز ہے گو وہ بائع کے ملک میں نہو۔ اس قسم میں سلم ہے جو شروط کے ساتھ ہو۔ بغوی نے کہا ہے کہ چھوٹے ہوئے پرندجانوروں کی جسکی اپنی جگہ پھر آنے کی عادت نہو بیع اسی بیع کے مانند ہے جو اپنے پاس نہو۔ اور اگر اس جانور کی رات کو اپنی جگہ آجانے کی عادت ہو۔ تب

ہی اکثر علماء کے نزدیک اس کی بیع صحیح نہیں۔ بغیر شہد کی مکھی کے کہ اسکی بیع کو امام نووی نے صحیح لکھا ہے۔ مگر آنحضرت ؐ کے ظاہر حکم ممانعت سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ جو چیز کسی کے ملک میں نہو اور اوسکے احاطۂ قدرت میں داخل نہو۔ اسکی بیع حرام ہے۔ ہاں اس حکم سے بیع سلم مستثنیٰ ہے۔ جو دلائل اسکے جواز پر شاہد ہیں۔ وہ حکم ممانعت کے مخصص ہیں۔ ایسی ہی اس چیز کی بیع جو مشتری* کے ذمہ پر دین ہو اس حکم ممانعت سے مستثنیٰ ہے۔ جسکی تفصیل اور دلیل صفحہ (۲۶۹ و ۲۹۸) میں گزر چکی ہے۔ فقہاے حنفیہ رحمہم اللہ کے مسائل ذیل بھی اسکے موید ہیں۔ اور مطابق۔

ہدایہ میں لکھا ہے کہ مچھلی کی بیع اسکو شکار کرنے سے پہلے جائز نہیں۔

ولا یجوز بیع السمک قبل ان یصاد	کیونکہ بائع اسکا مالک نہیں ہوتا۔

* مشتری پہلے تھا۔ اب بائع ہوا۔

لانه باع مالا یملکه - ولا فی حظیرة اذا کان لا یوخذ الا بصید لانه غیر مقدور التسلیم ومعناه اذا اخذه ثم القاه فیها ولو کان یوخذ من غیر حیلة جاز لاذا اجتمعت فیها بانفسها ولم یسد علیها المدخل لعدم الملک - ولا بیع الطیر فی الهواء - لانه غیر مملوک قبل الاخذ وکذا الوارسله من یده لانه غیر مقدور التسلیم (هدایه)

مچھلی کے احاطہ (حوض وغیرہ) میں بھی اسکی بیع جائز نہیں - کیونکہ بائع اسکا مالک نہیں ہوتا - اگر وہ شکار کرنے کے بغیر پکڑی نہ جاوے کیونکہ اسکو مشتری کے حوالہ کرنا داخل قدرت نہیں ہوتا - اس مسئلہ سے یہ مراد ہے کہ مچھلی کو پکڑ کر حوض وغیرہ میں ڈال دیا جائے - اور اگر وہ بلا تکلیف پکڑی جاسکے تو بیع جائز ہے - اور اگر کسی حوض وغیرہ میں مچھلیاں خود بخود جمع ہو جائیں - اور پھر اسکے داخل ہونے کے راستہ پر بند نہ لگایا جائے - تو باوجودیکہ وہ بے تکلیف پکڑی جائیں - وہ بائع کے ملک میں نہیں آتیں ایسی ہی پرند جانور کی بھی بیع ہوا میں جائز نہیں - کیونکہ وہ بھی پکڑنے سے پہلے بائع کے ملک میں نہیں آتا ایسا ہی اگر اسکو پکڑ کر ہاتھ سے چھوڑ دیا جائے تو اسکی بیع جائز نہیں - کیونکہ پھر اسکا مشتری کے حوالہ کر دینا قدرت میں نہیں ہوتا - ایسا ہی بعینہٖ دَین کا حال ہے وہ خواہ کیسا ہی قوی سند اور کافی ثبوت رکھتا ہو اور اسکے وصول کی قوی امید ہو وہ جب تک قبضہ میں نہ آوے وہ مقدور التسلیم نہیں ہوتا - کیونکہ ممکن ہے کہ مدیون اسکے ادا سے انکار کرے - اور اگر عدالت میں اسپر دعوے ہو تو ممکن ہے کہ وہ اسکی سند ثبوت سے بڑھکر اسکی نفی کی شہادت پیش کرے - اور اگر وہ انکار ہی نہ کرے

یا عدالت سے کافی ثبوت کے بعد اوسکی ڈگری بھی ہوجائے تو ممکن ہے۔ کہ وہ نادار اور دوالیہ ثابت ہو اور اسکے دعویدار دَین کے خریدار کو کچھ ہاتھ نہ آوے۔ احادیث مذکورہ بالا سے حضرت ابن عمر کیحدیث سے دَین سے دَین کی بیع کی سبھی صورتوں کا ناجائز ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور اونکی دوسری حدیث سے دَین سے عین کی بیع کی تیسری صورت کا جواز ثابت ہے۔

اور حضرت ابوسعید کی حدیث اور حضرت عمر کے اثر سے دَین سے عین کی بیع کی پہلی صورت کا عدم جواز ثابت ہے۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث اور اس مضمون کی احادیث حضرت ابن عبّاس وحکیم بن حزام سے دَین سے عین کی بیع کی دوسری صورت کا عدم جواز ثابت ہے۔ یہ اس حالت میں ہے کہ اس بیع کی دوسری صورت میں مساوات مرعی ہو۔ یعنی اسکا عین سے مبادلہ برابر کا برابر سے ہو۔ اور اگر اسمیں کمی و بیشی عمل میں آوے۔ مثلاً پچاس روپیہ کے دَین یا ڈگری کے بدلے چالیس روپیہ دیئے جائیں۔ تو اس بیع کا عدم جواز حضرت ابوسعید کیحدیث مذکور اور بہت سی اور حدیثوں سے (جنمیں ارشاد ہے کہ چاندی کا چاندی سے مبادلہ ہو تو اسمیں ایک جانب میں بڑھوتری داخل سود ہے) ثابت ہے۔

مسئلہ (۹)

گورنمنٹ پرامیسری نوٹ کا لین دین شرعاً جائز نہیں ہے نہ گورنمنٹ سے روپیہ دیکر نوٹ لینا اور نہ اس نوٹ وصول شدہ کی اور کسی سے خرید فروخت کرنا۔ اِن دونو صورتوں میں صاف اور صریح سود پایا جاتا ہے۔ پہلی صورت میں ربائے نسیہ (قرض کا سود) پایا جاتا ہے۔

دوسری صورت میں ربائے نسیہ اور ربائے فضل (بیع کا سود یا بڑھوتری) دونو پائے جاتے ہیں۔

یہہ نوٹ ایک دستاویز قرض ہے۔ اور جو روپیہ اس نوٹ کے ذریعہ سے گورنمنٹ لیتی ہے وہ قرض ہے۔ اور جو رقم میعاد حبس روپیہ تک گورنمنٹ دیتی ہے۔ وہ اس قرض کا سود ہے۔ یہ جملہ امور مضمون اس نوٹ کے صریح الفاظ سے ثابت ہیں۔

اس نوٹ کا یہ مضمون ہوتا ہے۔ جو ایک قطعہ نوٹ سے ترجمہ کیا جاتا ہے۔

گورنر جنرل بہ اجلاس کونسل بذریعہ دست آویز ہذا منجانب سکرٹری اوف سٹیٹ (وزیر ہند) اقرار کرتا ہے کہ فلان شخص سے اسقدر روپیہ (نام چھوڑا گیا ہے ایسا ہی تعداد رقم) سکرٹری اوف سٹیٹ کو بطور قرضہ وصول ہوا ہے۔ اور وہ یہ بھی اقرار کرتا ہے۔ کہ بعد انقضاء تین ماہ میعاد اس نوٹ نوٹس کے جو گورنر جنرل کی طرف سے آداے روپیہ کے لئے گورنمنٹ گزٹ مین دیا جائے گا روپیہ مذکور اُس شخص یا اس کے گماشتہ کو یا اور کسی ایسے شخص کو جسکو وہ جائز طور پر مختار کرے عندالطلب خزانہ فورٹ ولیم سے سکرٹری اوف سٹیٹ کی طرف سے ادا کرے گا۔

اسی خزانہ سے اس شخص یا اسکے مختار کو یا جسکو وہ حکم کرے تا انقضاے میعاد نوٹس مذکور اس روپیہ کا سود بحساب چار روپیہ فیصدی یکم ی سنہ فلان سے ہر شش ماہی پر دیا جائیگا۔

نوٹس مذکور اس غرض سے کہ انقضاء میعاد نوٹس کے بعد وہ نوٹ بیکار

تصور ہو درخواست ادائے روپیہ قرار دیا جائیگا اور اس بیمار کا بعد سود بالکل بند ہو جائیگا

یہ الفاظ **نوٹ** صاف اور صریح طور پر بتا رہے ہیں کہ پرامیسری نوٹ قرض کی دست آویز ہے اور جو روپیہ اس نوٹ کے ذریعہ سے گورنمنٹ لیتی ہے وہ قرض ہے۔ اور جو رقم سالانہ بعض روپیہ کے عوض میں گورنمنٹ دیتی ہے وہ اس قرض کا سود ہے۔ لہٰذا **گورنمنٹ** سے اس نوٹ کے **لین دین** میں صریح اور صاف ربائے نسیہ یعنی سود قرض پایا جاتا ہے۔ جس کی ممانعت وحرمت نص قرآن سے ثابت ہے۔

لوگوں میں اس نوٹ کا لین دین کبھی تو برابر کا برابر ہوتا ہے **مثلاً** سَو روپیہ کا نوٹ سَو روپیہ نقد کو فروخت کیا جاتا ہے۔ **اس** صورت مساوات میں اسکے مبادلہ میں ربائے نسیہ (قرض کا سود) تو حقیقۃً پایا جاتا ہے۔ کیونکہ جو رقم سود فی صدی چار روپیہ سالانہ کے حساب سے ملتی ہے۔ وہ بعد فروخت نوٹ اسکے خریدار کیطرف منتقل ہوتی ہے۔ وہی اس رقم سود کو (بعد اصل جب ملے) وصول کرتا ہے۔ اور ربا فضل (بڑھوتری) حکماً پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس نوٹ کی بیع درحقیقت اوس روپیہ کی بیع ہے۔ جسکے دست آویز یہ نوٹ ہے۔ اور روپیہ کی بیع روپیہ سے ہو تو اسمیں ایک جانب کے قرض ہونے سے حکماً ربا فضل کا ثابت ہونا منجملہ مسائل قسم دوم سود مسئلہ دوم میں مُدلّل ہو چکا ہے۔ **اور کبھی** اس نوٹ کا روپیہ سے مبادلہ کمی بیشی سے ہوتا ہے۔ **مثلاً** سَو روپیہ کا نوٹ نوّے۹۰ بلکہ اسّی۸۰ روپیہ کو فروخت ہوتا ہے۔ (جیسا کہ گذشتہ ایام میں ہو چکا ہے) یا سَو روپیہ کا نوٹ کچھ اوپر سَو سے (چنانچہ اسوقت ایک سَو چھ کو فروخت ہو رہا ہے) اس صورت کی بیشی میں اس نوٹ کے لین دین میں ربا نسیہ اور ربائے فضل دونو حقیقۃً پائے جاتے ہیں۔

جنکی حرمت وممانعت قرآن وحدیث سے بیان ہوچکی ہے۔
آس خرید فروخت نوٹ سے علاوہ آیات وحدیث ممانعت سود کے وہ احادیث بھی مانع ہیں جو دین سے عین (نقد) کی بیع کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ اور وہ صفحہ (۲۶۹) میں منقول ہیں ؛
اس وقت کے ریفارمر جو سود کو حلال کرتے ہیں پرامیسری نوٹ اور اس قسم کے اور قرض کی صورتوں کے سود کو جنمیں دائن یا مدیون ذاتی مال سے لین دین نکرتا ہو اس عذر سے حلال کرتے ہیں کہ قرض میں دائن اور مدیون کا ذاتی مال سے لین دین ہونا ضروری ہے۔ لہذا یہ صورتیں حدِ قرض میں داخل نہیں۔ بناءً علیہ جو نفع ان صورتوں سے ہوتا ہے۔ وہ قرض کا سود نہیں کہلا سکتا۔ آپ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں :-
"اب میں اپنی رائے سے قطع نظر کرتا ہوں۔ اور کتب فقہ اور مسائل مسلمہ فقہیہ کو تسلیم کرکے مندرجہ ذیل معاملات پر جو اس زمانہ میں اکثر پیش آتے ہیں نظر ڈالتا ہوں کہ اگر فقہ ہی کی روایتوں پر عمل کیا جائے تو فقہ کے رو سے بھی معاملات مندرجہ ذیل کے سود پر ربائے ناجائز کا اطلاق ہوسکتا ہے یا نہیں۔
اوّل گورنمنٹ پرامیسری نوٹ۔ اگرچہ مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب نے گورنمنٹ پرامیسری نوٹ کے سود کے مباح ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ مگر جس اصول پر وہ فتویٰ دیا گیا ہے۔ میری رائے میں وہ اصول صحیح نہیں بلکہ فقہ مسلمہ کے رو سے پرامیسری نوٹ کی سود کے جائز ہونے کی اور وجہ ہے۔ فقہ کے اس مسئلہ کو کہ کل قرض جرّ منفعۃً فھو ربو تسلیم کرلو تو نتیجہ یہ ہوگا کہ جس قرضہ میں بڑھوتری مفروض ہے۔ قرضہ کے متحقق ہونے کے لئے تین رکن ضروری ہیں۔ اگر ایک رکن بھی اسمیں موجود نہو تو اسپر قرضہ کا اطلاق نہوگا۔ اور اسکی بڑھوتری ربا سے

ناجائز ہوگی۔ اور وہ رکن یہ ہیں۔

(اوّل) دائن یا دائناں کا متحقق و مشخص ہونا۔ (دوم) مدیون کا متحقق اور مشخص ہونا (سوم) دائن کو حق طلب باقی ہونا۔ گورنمنٹ پرامیسری نوٹ میں جسمیں زمانہ ادا موعود نہیں ہے ان ارکان ثلاثہ میں سے دو رکن مفقود ہیں ایک مدیون کیونکہ اسمیں کوئی شخص معین و مشخص مدیون نہیں ہے۔ بلکہ صرف ایک مفہوم جسکو گورنمنٹ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں مدیون ہے جو فقہ کے رو سے صلاحیت مدیون قرار پانے کی نہیں رکھتی۔

دوسرے حق طلب اسلئے کہ دائن کو اس قرضہ کی طلب کا حق نہیں ہے۔ اور جن پرامیسری نوٹوں میں میعاد ادا سے موعود ہے انمیں حق طلب ساقط نہیں ہے۔ اِلّا مدیون بدستور غیر متعین و غیر مشخص ہے۔ پس جو بڑھوتری ان پرامیسری نوٹوں کے ذریعہ سے حاصل ہو وہ فقہ کے رو سے ربا نہیں قرار پاسکتی ۔ ہمارے زمانہ کے علماء پرامیسری نوٹوں کی بڑھوتری پر ربا ہونے یا نہ ہونے کا حکم دین یا نہ دین۔ مگر ہمارے زمانہ میں دہلی میں یعنیہ مثل پرامیسری نوٹ کے ایک معاملہ پیش آیا تھا اور تمام علماء دہلی نے جو اس زمانہ تک بڑے بڑے مقدس لوگ موجود تھے۔ اُسکے جواز کا فتوے دیا تھا اور وہ واقعہ یہ تھا۔ کہ بادشاہ بہادر شاہ نے یہ قاعدہ نکالا تھا کہ جو کوئی شخص کچھ روپیہ بادشاہ کو بطور نذرانہ کے دے تو اُس شخص کی تنخواہ اُس روپیہ کی سود کے برابر مقرر ہو جاویگی جس شخص نے روپیہ دیا اسکو روپیہ واپس مانگنے کا اختیار نہ تھا۔ اور نہ بادشاہ کو تنخواہ معینہ کے بند کر دینے کا۔ ہاں یہ بات بادشاہ کی مرضی پر منحصر تھی کہ اگر وہ تنخواہ معینہ بند کرنی چاہیں۔ تو وہ روپیہ جو بنام نہاد نذرانہ لیا ہے اس شخص کو واپس کر دیں ۔

فهو منزه عن ان یکون له شریك فی الخلق
والفعل والمادة ولغیره فی ایجاد ذرة وامثالها
بسکون او حرکة وکان الله عالما فی ازل
الازال بالاشیاء قبل وجودها ای قبل وجود الاشیاء
وخصها فی عالم الابداع وهذا معنی قولهم وکان
الله بکل شئ علیما وما ثبت قدمه استحال
عدمه فلا یحتاج الی ان یقال کان زائدة
او رابطة وهو الذی قدر الاشیاء وقضاها
ای الحال انه قدر الاشیاء علی ما بین ارادته وحکمه
وفق حکمته فی الانشاء وفیه ایماء الی مضمون
قوله تعالی الا یعلم من خلق ای لا یعلم قبل الانشاء
من خلق الاشیاء فعل قدیم وبعض متعلقاته حادث
وقد قال الله تعالی وما یعزب عن ربك من مثقال
ذرة فی الارض ولا فی السماء ولا اصغر من ذلك
ولا اکبر الا فی کتاب مبین وقال صلی الله علیه وسلم
اول ما خلق الله القلم فقال له اکتب فقال القلم
ماذا اکتب یا رب فقال الله تعالی اکتب فهو
کائن الی یوم القیامة وفی هذا التحقیق دلالة
علی ما قاله اهل الحق من ان حقائق الاشیاء
ثابتة وقال الامام الاعظم رضی الله عنه فی کتابه الفقه
الاکبر نقدر بان التقدیر للخیر والشر کلهما من الله تعالی

وہ اس سے پاک ہے کہ اسکا کوئی شریک ہو پیدائش
یا پیدا کرنے میں یا پیدائش کے مادہ میں ایک
ذرہ کیوں نہ ہو یا اسکا ہلنا یا ٹھہرنا وہ خدا سب
چیزوں کو انکے وجود ہونے سے پہلے ہمیشہ سے
جانتا ہے۔ یہی اس قول خداوندی سے مراد ہے
کہ "اللہ ہر چیز کو جانتا تھا" اور جو چیز ہمیشہ سے
ہو وہ محال ہے کہ کبھی نہ ہو اسلیے لفظ "تھا"
کہنے سے یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ وہ اب نہیں
ہے ولہذا اس کہنے کی ضرورت نہیں کہ "کان"
کا لفظ جسکے معنے "تھا" ہے زایدہ ہے یا رابطہ
وہی خدا تعالی ہے جس نے سب چیزوں کا وجود
اپنے علم میں ٹھہرایا اور اسکے مطابق اسکا فیصلہ
فرمایا۔ پھر وہ انکو پیدا کرنے کے پہلے کیونکر جانتا
تھا؟ اس سے ثابت ہوا کہ اسکا علم قدیم ہے
اور اس علم کے متعلقات (مخلوقات) حادث
ہیں یہ وہی اس نے فرمایا ہے کہ تیرے رب سے
ایک ذرہ اور اس سے چھوٹا یا بڑا آسمانوں اور
زمین میں چھپا نہیں رہتا سب کچھ روشن کتاب میں ہے
اور آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ سب سے پہلے خدا نے قلم کو
پیدا کیا اور فرمایا تو لکھ لے اس نے عرض کیا کیا
لکھوں؟ خدا تعالی نے فرمایا قیامت تک ہونے والے

اس سے یہ بھی ثابت ہوا اہل سنت و جماعت نے کہا ہے کہ اشیا کی حقایق واقعی موجود ہیں محض وہم و خیالات نہیں
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب وصیت میں فرمایا ہے ہم اس بات کے مقر ہیں کہ بندوں کی بدی بھی خدا کی

اکثر ایسا اتفاق ہوا ہے۔ کہ مثلاً ایک شخص نے بادشاہ کو ہزار روپیہ نذرانہ اس شرط پر دیا کہ دس روپیہ مہینے کی تنخواہ اوسکی مقرر ہوجاوے بادشاہ نے منظور کیا اور تنخواہ مقرر کردی۔

دوسرا ایسا اتفاق آن موجود ہوا کہ ہزار روپیہ نذرانہ اس شرط پر دینے کو راضی تھا کہ بادشاہ پانچ روپیہ ماہواری اسکا مقرر کردیں بادشاہ نے ہزار روپیہ اس سے لیا اور پہلے شخص کا روپیہ واپس کردیا اور دس روپیہ تنخواہ اسکی بند کردی اور اسمیں سے پانچ روپیہ دوسرے کی تنخواہ مقرر کردی۔ اور وہ پانچ جو بچے اسکی بھی کسی تیسرے شخص سے نذرانہ لیکر اسکی تنخواہ بھی مقرر کردی۔

یہہ معاملہ پرامیسری نوٹ کے معاملہ سے بھی زیادہ مشتبہ ہے کیونکہ جو حالت بادشاہ کی ایک پنشن دار شخص کی تھی اسکے لحاظ سے بذات خود مدیون متصور ہوتے تھے۔ اور اس لئے اس معاملہ میں دو رکن موجود تھے یعنی دائن و مدیون البتہ صرف تیسرا رکن حق طلب معدوم تھا۔ پس اس معاملہ کی بڑھوتری کو تمام علماء دہلی ربا نہیں سمجھتے تھے۔ اور اگر میری یاد میں غلطی نہ ہو تو بڑے بڑے مقدس مولویوں نے اس قسم کا نذرانہ دیکر تنخواہیں اپنی اپنی قرابت مندوں کی مقرر کرائیں تھیں۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ اگر یہ بڑھوتری سود نا جائز نہ تھی تو پرامیسری نوٹ کی بڑھوتری کیوں سود ناجائز قرار پا سکتی ہے۔

دوم۔ معاملات ترقی ملک۔ مثلاً گورنمنٹ یا کوئی جماعت معدود اس غرض سے روپیہ قرض لے کہ اس روپیہ سے ایک نہر آبپاشی کے لئے یا آہنی سڑک آمد و رفت کے لئے جاری کرے اور دائن کو اس قرضہ کی بابت سود دینا قبول کرے تو وہ بھی ربائے ممنوع میں جسکا ذکر اس آیت میں ہے داخل نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اس قسم کا قرضہ نہیں ہے جسپر ربا ممنوع ہو۔ تو یہہ معاملات رفاہ عام۔

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

فرض کرو کہ کسی شخص یا جماعت نے ایک سرمایہ اس غرض سے جمع کیا ہے کہ اسکے محاصل سے عام رفاہ کے کام کئے جاوینگے۔ وہ سرمایہ فقہ کے رو سے وقف ہے۔ اور وہ شخص یا جماعت صرف امین یا متولی وقف ہو اس سرمایہ کی ملکیت نہیں رکھتی۔ پس اگر وہ سرمایہ بالفرض کسی کو دیا جاوے تو وہ بھی ربا ممنوع میں داخل نہیں ہو سکتا۔

سبب اسکا یہ ہے کہ جو اصول و قواعد جماعت محدود کے لئے اس زمانہ میں مروج ہیں انکے رو سے وہ جماعت محدود اپنی ذات سے اس قرضہ کے مدیون نہیں ہوتی۔ اور نہ انکی ذات دائن ہوتی ہے اور یہی حال اس شخص یا جماعت کا ہے جو کسی سرمایہ وقف کا متولی یا امین ہے۔ پس ان صورتوں میں یا دائن شخص معین نہیں ہے۔ یا مدیون شخص معین نہیں ہے۔ اور اسلئے اُسپر ایسے قرضہ کا ہونا جسپر سود لینا ممنوع ہے صادق نہیں آتا اور اسلئے اسپر ربا ممنوع نہیں ہے۔"

اس عبارت کی آخری سطور کے یہ فقرات کہ وہ "شخص یا جماعت صرف امین یا متولی وقف ہے۔ اس سرمایہ کی ملکیت نہیں رکھتے"۔ "وہ جماعت اپنی ذات سے اس قرضہ کی مدیون نہیں ہوتی۔ اور نہ انکی ذات دائن ہوتی ہے۔ اور یہی حال اس شخص یا جماعت کا ہے جو کسی سرمایہ وقف کا متولی یا امین ہے"۔ صاف ظاہر کر رہے ہیں کہ شروع عبارت میں جو کہا گیا ہے کہ فقہ اسلامیہ کے رو سے دائن اور مدیون کا شخص معین ہونا ضروری ہے اس سے راقم عبارت کی یہی مراد ہے۔ کہ فقہ کے مسائل اسلامیہ کے رو سے قرضہ وہ ہے جسکو دائن اور مدیون کی ذات خاص سے تعلق ہو۔ اور ہمکا امین دین انکی ذاتی مملوک مال سے ہو۔ اور اگر کسی سلطنت کا بادشاہ یا کسی شخص کا

قاضی یا کسی وقف کا متولی یا کسی کمیٹی کا ممبر سٹریٹ سلطنت یا صدود حکومت یا مال وقف یا سٹریٹ کمیٹی سے کسی کو قرض دے۔ یا مصارف سلطنت یا حکومت یا حفاظت وقف یا ضرورت کمیٹی کے لئے ان ہی اشیا کے ذمہ پر (نہ اپنے سر پر) کسی سے قرض لے۔ تو وہ قرض مسائل فقہ کے رو سے قرض نہیں کہلاتا اور نہ وہ سود جو اس قرض کے بدلے لیا یا دیا جائے شرعاً سود کہلاتا ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں دائن یا مدیون درحقیقت کوئی شخص وذات نہیں بلکہ صرف ایسی چیز یا مفہوم ہے جسکو سلطنت یا حکومت یا وقف یا سٹریٹ کمیٹی کہا جاتا ہے۔ اور نیز مسائل فقہ کے رو سے جس قرض کے مطالبہ کا حق فریقین کی کسی شرط و قرارداد سے باطل ہو جائے۔ وہ شرعاً قرض نہیں کہلاتا۔ اور نہ اسکے سود کو شرعاً سود کہا جاتا ہے۔

وبناءً علیہ چونکہ گورنمنٹ پرامیسری نوٹ میں مدیون گورنر جنرل یا سکرٹری آف سٹیٹ اپنی ذات سے مدیون نہیں ہوتا۔ اور اپنی ذاتی مال سے اس قرضہ کے اداکا ذمہ دار نہیں ہوتا۔ اور جس سلطنت یا سٹیٹ کی طرف سے وہ مدیون ہوتا ہے۔ وہ کوئی شخص نہیں ہے۔ اور اس دین کا حق مطالبہ بھی دائن کو نہیں ہے۔ لھذا اس روپیہ کو جو نوٹ کے ذریعہ سے گورنمنٹ وصول کرتی ہے۔ فقہ کے رو سے قرض نہیں کہا جا سکتا اور نہ اوس سود کو جو اس روپیہ کے عوض میں گورنمنٹ دیتی ہے۔ شرعاً سود کہا جاتا ہے۔ ایسا ہی جو قرضہ کسی کمیٹی یا وقف کے متولی یا متعلق سے لیا جاتا ہے۔ یا اسکو دیا جاتا ہے۔ وہ بھی شرعاً قرض نہیں اور نہ اسکا سود شرعاً سود ہے۔ کیونکہ وہ بھی دائن یا مدیون کی ذات خاص اور اسکی ذاتی مملوک مال سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس فنڈ یا وقف کے متعلق ہوتا ہے جو کوئی

شخص نہیں ہے بلکہ اشیاء ہیں۔

اس عذر کا جواب یہ ہے کہ جہانتک کتب فقہ کی متون، شروح، حواشی اور فتاوی کو دیکھا جاتا ہے ایسی اس مسئلہ کا کہیں پتہ نہیں ملتا کہ قرض کو دائن یا مدیون کی ذات سے تعلق ہوتا ہے۔ اور اسکا لین دین انکی ذاتی ملکِ مال سے ہونا ضرور ہے۔

ہاں قرض کے نام اور تعریف سے (فقہ میں ہے خواہ عامہ خلائق کے خیال ومقال میں) یہ ضرور مفہوم ہوتا ہے کہ قرض کا لین دین ہوتو اسکا مباشر اور متعلق ایک شخص دائن ہوگا جسکو زر قرض کے واپس

القرض هو عقد مخصوص يرد على دفع مال بمنزلة الجنس مثلي خرج القيمي لآخر ليرد مثله (درمختار مطبوعہ لاہور ص۲۸۴)

طلب کرنے کا حق ہو دوسرا شخص مدیون جو بظاہر ذمہ دار ہو اور جس سے مطالبہ ہوسکے مگر اس سے بھی کسی کے خیال میں بھولے سے بھی نہیں گذرتا۔ اور نہ کتب فقہ اور حدیث میں کہیں اسکا نام ونشان پایا جاتا ہے کہ مباشر قرض اپنی ذات سے اور اپنے ذاتی مال سے روپیہ دے تو وہ دائن کہلاتا ہے۔ اور وہ مباشر اپنی ذات کے لئے اور اپنے ذاتی ذمہ پر اور اپنے ذاتی مال سے ادا کرنے کے وعدہ سے روپیہ لے تو وہ مدیون کہلاتا ہے۔ بلکہ فقہ اور حدیث اور عامہ خلائق کی عُرف میں اگر کوئی بادشاہ سلطنت یا حاکم وقت یا متولی وقف یا کسی کمیٹی کا ممبر جزء سلطنت یا آمدنی حکومت یا مال وقف یا سرمایہ کمیٹی سے کسی کو کچھ قرض دے تب بھی وہ دائن کہلاتا ہے۔ اور اگر بادشاہ یا حاکم یا متولی یا ممبر کمیٹی ضروریات سلطنت یا حکومت یا وقف

یا کمیٹی کے لئے اوسی سلطنت یا حکومت یا وقف یا کمیٹی کے ذمہ پر اور اوسکی آمدنی سے ادا کرنے کے وعدہ پر کسی سے قرض لے تب بھی وہ مدیون کہلاتا ہے۔

عُرف عام سے تو سبھی لوگ جو دنیا میں رہتے ہیں واقف ہیں اور رات دن دیکھ رہے ہیں۔ کہ سلطنتیں اور کمیٹیاں ہمیشہ قرض لیتی دیتی ہیں۔ اور دائن اور مدیون کہلاتی ہیں۔ اور درصورت اِنکار ادا نالشیں کرکے ڈگریاں حاصل کرتی ہیں۔

اِس مقام میں ہم کُتب فقہ اور حدیث کی شہادت سے ثابت کرتے ہیں کہ اس قسم کے قرض کو جسکو دائن و مدیون کی ذات خاص اور اسکے ذاتی مال سے تعلق نہو فقہ و حدیث نے قرض کہا ہے۔ کیونکہ ہماری انائیل یقاریم کو اسی سے انکار ہے۔

فقہ و حدیث کی جامع کتاب صحیح بخاری میں جابر بن عبداللہ سے نقل ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم (جو مسلمانوں کے دین و دنیا کے بادشاہ تھے) دنیا سے رحلت فرما ہونے تو حضرت ابوبکر کے پاس (جو آپ کے جانشیں سلطنت ہوئے) علاء بن حضرمی (آپ کا اور آپکے بعد آپکے دو نو خلفاء کا عامل کارکن تھا) بحرین کا سرکاری مال آیا تب صدیق اکبر نے اس مضمون کا اشتہار دیا کہ جس شخص کا

باب من امر بانجاز الوعد۔ و فعله الحسن۔ وقضى ابن اشوع بالوعد۔ ۔۔عن جابر بن عبد الله قال لما مات النبي صلى الله عليه وسلم جاء ابا بكر مال من قبل العلاء بن الحضرمي فقال ابو بكر من كان له على النبي صلى الله عليه وسلم دين او كانت له قبله عدة فليأتنا قال جابر فقلت وعدني رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا و هكذا وهكذا

فبسط یدیہ ثلث مرات فقال جابر فعدّ فی یدی خمسمائۃ ثم خمسمائۃ ثم خمسمائۃ (بخاری ص۳۱۹)

وفی روایۃ لہ قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو قد جاء مال البحرین قد اعطیتک ھٰکذا فلم یجئی حتی قبض النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ فلما جاء مال البحرین امر ابو بکر فنادی من کان لہ دین الحدیث (بخاری ص۳۱۹)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ کچھ قرض واجب ہے۔ یا آپ کی طرف سے کوئی اوسکو وعدہ ملا ہولہے وہ حاضر ہو کر وصول کرے جابر بن عبداللہ (راوی حدیث) نے کہا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مجھے پندرہ سو (۱۵۰۰) کا وعدہ دیا تھا۔ تب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے پندرہ سو (۱۵۰۰) گن دئے۔

اس حدیث میں صاف تصریح ہے کہ صدیق اکبرؓ نے آنحضرتؐ کے ذمہ کی قرض کو قرض قرار دیا اور اسکے ادا کرنے کا اشتہار دیا۔ جابرؓ کو جو کچھ دیا اسکو بھی (بنا بر تحقیق امام بخاری و مذہب ابن اشوع و حسن بصری) نبوی وعدہ کے سبب آنحضرتؐ کے ذمہ پر قرض سمجھکر ادا کیا۔ اور یہ ظاہر ہے۔ کہ یہ قرض آنحضرتؐ کا ذاتی قرض نہ تھا۔ بلکہ وہ سرکاری خزانہ پر قرض تھا۔ وہ آنحضرتؐ کا ذاتی قرض ہوتا تو سرکاری خزانہ سے ادا نہ کیا جاتا۔ بلکہ آپ کے خالصہ مال سے جس سے آپکے عیال کی پرورش ہوتی تھی ادا کیا جاتا۔

کتاب الاشباہ والنظائر میں ہے۔ وقف پر (یعنی اسکی آمد سے ادا کرنے کے وعدہ پر) قرض اُٹھانا

الاستدانۃ علی الوقف لا تجوز الا اذا احتیج الیھا لمصلحۃ الوقف

جائز نہیں مگر اس صورت میں

تصحیح غلطی صفحہ گذشتہ کی سطر ۱۰ میں حسان کو حسن پڑھیں۔

کتعمیر وشراء بذر فتجوز بشرطین الاول اذن القاضی والثانی ان لایتیسر اجارۃ العین والصرف من اجرتھا کما حررہ ابن وھبان ولیس من الضرورۃ الصرف علی المستحقین کما فی القنیۃ والاستدانۃ القرض والشرنبلالیۃ۔ (الاشباہ ص۲۰۳)

کہ وقف کی بہتری کے لئے اسکی حاجت ہو۔ جیسے عمارت بنوانا اور زراعت کے لئے تخم خرید کرنا۔ اس صورت میں دو شرط سے قرض اٹھانا جائز ہے۔ ایک یہ کہ قاضی (حاکم) کی اجازت ہو۔ دوسری یہ کہ اصل وقف کا کرایہ پر دینا اور اسکی اجرت سے محل ضرورت میں صرف کرنا میسر وممکن نہو۔ ایسا ہی ابن وہبان نے لکھا ہے۔ اور مستحقین وقف کا خرچ اس ضرورت سے نہیں ہے۔ قرض اٹھانا دو صورت سے ہوسکتا ہے۔ ایک کہ کسی سے نقد روپیہ وغیرہ قرض لیا جائے دوسری یہ کہ کوئی چیز ادھار خرید کیجائے۔

اور کتاب البحر الرائق میں ہے۔ کہ ذخیرہ میں کہا ہے کہ ہلال (ایک امام فقیہ ہے) نے فرمایا ہے۔ کہ وقف میں عمارت کی حاجت ہو۔ اور متہم کے ہاتھ میں مال نہو تو اسکو قرض اٹھانا جائز نہیں کیونکہ قرض ابتداءً* کسیکی ذمہ پر واجب ہوتا ہے۔ اور وقف ذمہ دار نہیں ہوسکتا۔ فقراء (وقف کے مصارف) ذمہ دار ہو سکتے ہیں۔ مگر وہ کثرت کے سبب محل مطالبہ نہیں

قال فی الذخیرۃ قال ھلال اذا احتاج الصدقۃ الی العمارۃ ولیس فی ید القیم ما یعمرھا فلیس لہ ان یستدین علیھا لان الدین لا یجب ابتداءً الا فی الذمۃ ولیس للوقف ذمۃ والفقراء وان کانت لھم ذمۃ لانھم لکثرتھم لا یتصور مطالبتھم فلا یثبت الدین باستدانۃ القیم الا

* یعنے جب قرض کیا جاتا ہے تو اسکا ذمہ دار ادا کا کوئی شخص ہوتا ہے۔ مگر آخر کو وہ کسی مال کے سر پر جا پڑتا ہے۔ اور اس سے ادا کیا جاتا ہے۔

علیه و دین یجب علیه لا یملك قضائه
من غلة هی علی الفقراء - وعن الفقیه
ابی جعفر ان القیاس هذا لاکن یترك
القیاس فیما فیه ضرورة نحو ان یکون
فی ارض الوقف زرع یاکله الجراد
ویحتاج الی النفقة وجمع الزرع
او طالبه السلطان بالخراج جاز له
الاستدانة لان القیاس یترك
بالضرورة قال والاحوط فی هذه
الضرورات ان یستدین بامر القاضی
لان ولایة الحاکم اعم فی مصالح المسلمین
من ولایة الا ان یکون بعیدا من الحاکم
ولا یمکنه الحضور فلا باس ان یستدین بنفسه
وفی فتاوی ابی اللیث رح قیم وقف
طلب منه الخراج ولیس فی یده من
مال الوقف شیئ واراد ان یستدین
فهذا علی وجهین ان امر الواقف
بالاستدانة فله ذلك وان لم یامره
بالاستدانة فقد اختلف المشائخ
فیه - قال الصدر الشهید والمختار
ما قال الفقیه ابو اللیث رح اذا لم یکن

ہو سکتے - لہذا مہتمم قرض اٹھائیگا
تو وہ خود ہی ذمہ وار ہوگا - اور اس
قرض کو وہ اس غلہ وقف سے
نہیں ادا کر سکتا جو فقراء کے لئے ہوتا ہے
فقیہ ابو جعفر سے منقول ہے کہ
قیاس اسیکا مقتضی ہے - ولیکن یہ
قیاس محل ضرورت میں متروک ہے -
ضرورت کیصورت یہ ہے - کہ زراعت
وقف کو ٹڈی کھا رہی ہو - لہذا حاجت
ہو کہ کچھ خرچ کریں - اور اس زراعت
کو اکٹھا کریں - یا یہ کہ بادشاہ زمین
وقف کا معاملہ طلب کرے اسصورت
سے جائز ہے - کہ مہتمم قرض اٹھالے -
کیونکہ قیاس ضرورت کے وقت متروک
ہوتا ہے - فقیہ نے کہا ہے کہ ان ضرورتوں
کے وقت بھی احتیاط اسمیں ہے - کہ
قاضی کے حکم سے متولی قرض لے - کیونکہ
قاضی کو مسلمانوں کے عام مصالح میں متولی
سے بڑھکر اختیار حاصل ہے - ہاں قاضی
متولی سے دور ہو - اور وہ اسکے پاس
حاضر نہو سکے تو وہ بذات خود بھی قرض

بدمن الاستدانة یرفع الامر
الی القاضی حتی یامر بالاستدانة
ثم یرجع فی الغلة۔ وفی واقعات الناطفی
اذا اراد ذلك یامر القاضی فله ذلك
بلاخلاف لان القاضی یملك الاستدانة
علی الوقف فیملك المتولی ذلك بامرہ۔
وصرح فی الخلاصة بان الاصح ما قال
الفقیه ابو اللیث وفسر قاضی خان
الاستدانة علی الوقف بتفسیرین
قال فی الثانی وتفسیر الاستدانة ما ذکر
انما هو فیما اذا لم یکن فی یده شیئ
من الغلة واما اذا کان فی یده شیئ
منها واشتری شیئاً للوقف فنقد
من ماله جاز له ان یرجع بذلك من غلة
وان لم یکن بامر القاضی کالوکیل
بالشراء اذا نقد الثمن من ماله فانه
یجوز له الرجوع به علی موکله وقال
فی الاول ان لا یکون للوقف غلة
فیحتاج الی القرض والاستدانة۔
وذکر فی العدة الاستدانة لضرورة
مصالح الوقف یجوز لوامر الواقف

اٹھا سکتا ہے۔
(امام) ابواللیث کے فتاوے میں
ہے۔ وقف کی قسم سے معاملہ طلب ہو
اور اسکے ہاتھ میں مال وقف سے کچھ
نہو اور وہ قرض اٹھانا چاہیئے۔ تو
اسکی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ
واقف کنندہ اسکو قرض اٹھانے کا
حکم دے۔ اس صورت میں اسکو قرض
اوٹھانا جائز ہے۔ دوسری یہ کہ وہ
حکم نہ دے۔ اس صورت میں مشائخ
کا اختلاف ہے۔
(امام) صدرالشہید نے فرمایا ہے کہ
لائق اختیار وفتوے یہی بات ہے
جو فقیہ ابواللیث نے کہی ہے کہ اگر
ضرورت ایسی درپیش ہے جس کو کوئی
چارہ نہیں تو متولی اس امر کو قاضی کے
حضور میں پیش کرے۔ قاضی اٹھانے
کی اجازت دے۔ تو متولی قرض
اٹھائے۔ پھر وقف کے غلہ سے اس
قرض کو ادا کرے۔
واقعات ناطفی میں ہے کہ قاضی کے

والا فالمختار ان یرفع الامر الی القاضی وفی الحاوی یجوز للمتولی اذا احتاج الی عمارۃ الوقف ان یستدین علی الوقف - وفی البزازیۃ من کتاب الوصایا لو استقرض المتولی ان شرط الواقف لہ ذلک والا رفع الی الحاکم ان احتاج - (جواہر اخلاطی مختصراً)

حکم سے مہتمم قرض اٹھائے تو وہ بلا اختلاف جائز ہے۔ کیونکہ قاضی کو وقف پر قرض اٹھانے کا اختیار ہے لہذا اسکی اجازت سے متولی کو بھی اختیار ہو سکتا ہے۔ خلاصہ میں لکھا ہے کہ یہ قول فقیہ ابو اللیث کا بہت صحیح ہے۔ اور قاضی خان نے وقف پر قرض اٹھانے کی تفسیر دو صورت سے کی ہے۔ دوسری صورت کی بیان میں کہا ہے کہ وہ یہ ہے کہ مہتمم کے ہاتھ میں وقف کا غلہ ہو تو اسصورت میں قرض اٹھانے کے لئے اسکو قاضی کی اجازت کی حاجت ہے۔ اور اگر وقف کا غلہ موجود ہے۔ اور معہذا اُس نے ایک چیز خرید کر کے اسکی قیمت (بطور قرض) اپنے پاس سے ادا کی ہو اور پھر وہ قیمت غلہ وقف سے وصول کی ہو تو یہ صورت قرض اجازت قاضی کے بغیر بھی جائز ہے۔ جیسے کسی چیز کی خرید کا وکیل اپنی گرہ سے اسکی قیمت ادا کر کے موکل سے لے سکتا ہے۔ پہلی صورت کے بیان میں لکھا ہے کہ وقف میں غلہ نہو اسلئے متولی کو قرض اٹھانے کی حاجت پڑے۔

عُدّہ میں لکھا ہے کہ وقف کنندہ کی اجازت سے ضرورت وقف کے لئے متولی قرض اٹھائے تو جائز ہے۔ اور اگر اسکی اجازت نہو تو لائق اختیار و فتویٰ یہ ہے۔ کہ اس امر کو قاضی کے سامنے پیش کرے وہ اجازت دے تو قرض اٹھائے۔

حاوی قدسی میں ہے متولی کو عمارت وقف کے لئے ضرورت پیش آئے

لقوله تعالى قل كل من عند الله ومن
زعم ان تقدير الخير والشر من عند
غير الله لكان كافرا بالله وبطل توحيده
لو كان له التوحيد انتهى - وقد قال الله
تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون ورد فخر الاسلام قول
من قال المراد بهذا القول سرعة الايجاد
وتحقق ما اراد حيث افاد ان هذا
عندنا محمول على انه اريد به التكلم
بهذه الكلمة على الحقيقة لا على المجاز
وسرعة الايجاد بل هو كلام وارد على
الحقيقة من غير تشبيه ولا تعطيل
في نعته × × × ولا يكون في
الدنيا ولا في الاخرة شئ اى موجود
حادث في الاحوال جميعها الا بمشيئته
اى مقرونا بارادته وعلمه وقضائه
اى حكمه وامره وقدره اى بتقديره
بقدر قدره وكتبه بفتح الكاف
وسكون التاء اى كتابته في اللوح المحفوظ
اى قبل ظهور امره × ×

تقدیر و خلق سے ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے
فرمایا ہے "تو کہدے سبھی (نیکی بدی) خدا
کے پاس سے ہے" اور جو شخص خیال کرے
کہ نیکی بدی کی تقدیر خدا کے سوائے کسی اور سے
ہے تو وہ کافر ہوا اور اُسکا اعتقاد توحید
باطل ہوا اگر وہ اسکا مدعی تھا - امام صاحب کا
کلام ختم ہوا - خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے "جب وہ
کسی چیز کا ہونا چاہتا ہے تو صرف اسکو "کن"
(یعنے ہوجا) کہدیتا ہے پہر وہ ہوجاتی ہے"
جس شخص نے اس قول خداوندی کو سرعت ایجاد
سے کنایہ قرار دیا ہے اور اس سے حقیقی حکم
خداوندی مراد نہیں لیا اسکے قول کو فخر الاسلام
(بزدوی) نے رد کردیا ہے چنانچہ فرمایا ہے
"اس قول خداوندی سے حقیقۃً حکم دینا اور کلمہ
"کن" یعنے ہوجا فرمانا مراد ہے اس سے مجازاً
سرعت ایجاد مراد نہیں ہے اس کلام خداوندی
سے اسکے حقیقی معنے مراد ہیں اسمیں نہ تشبیہ کو
دخل ہے کہ اسکے کلام و حکم کو کلام بشر کی مانند سمجھا
جاوے نہ تعطیل کو کہ اسکے حقیقی معنے مراد نہ لئے
جاویں" - اور دنیا و آخرت میں جو کچھ کسی حال میں
واقع ہوتا ہے وہ خدا کے ارادہ و علم و قرار داد اور اس قرار داد کے مطابق خدا کے حکم سے ہوتا ہے اور ظہور سے

تو وقف پر اسکو قرض اٹھانا جائز ہے۔

بزازیہ میں ہے وقف کنندہ شرط کر چکا ہو تو متولی کو وقف پر قرض اٹھانا جائز ہے۔ ورنہ بوقت ضرورت حاکم وقت سے اجازت لینا ضروری ہے۔

اور فتاوی قاضی خاں میں ہے۔ کہ زمین کے وقف کنندہ کو قاضی حکم دے کہ وہ اسمیں وقف لے لئے نزاعت (کھیتی) کرے۔ وہ اگر یہ عذر کرے کہ وقف کا مال موجود نہیں ہے۔ جس سے کھیتی ہو سکے اور نہ ان فقرا کے پاس ایسا مال ہے جنکے لئے وہ زمین وقف ہے۔ تو قاضی اسکو کہے کہ تو اس زراعت کے بیج وغیرہ خرچ کے لئے قرض اٹھا پھر وہ قرض وقف کے غلہ سے ادا کر۔ وہ اگر کہے کہ مجھسے یہ نہیں ہو سکتا تو قاضی ان فقرا کو جنکے لئے وہ زمین وقف ہے۔ قرض اٹھانے کا حکم دی۔ متہم وقف ہی زمین کا معاملہ وغیرہ ٹکس طلب ہو۔ اور اسکے پاس غلہ وقف سے کچھ نہو تو فقیہ ابو القاسم فرماتے ہیں کہ وقف کنندہ اسکو حکم دی تو وہ قرض اٹھائے۔

یقول القاضی للواقف ازرعها للوقف۔ فان قال لیس للوقف مال ازرع للوقف ولا لاهل الوقف فان القاضی یقول به استدن علی الوقف لثمن البذر والنفقة ثم ارجع بذلك فی غلة الوقف۔ فان قال الواقف لا یمکننی ذلك یقول القاضی لاهل الوقف استدینوا له۔ ++ قیم الوقف اذا طلب منه الخراج والجبایة ولیس فی یده من غلة الوقف شئ قال الفقیه ابو القاسم ره ان کان الواقف امر بالاستدانة کان له ان یستدین له۔ قال الفقیه ابو اللیث ره اذا استقبله امر ولم یجد بدا من الاستدانة فینبغی ان یستدین بامر الحاکم ثم یرجع فی الغلة لان للقاضی ولایة

الاستدانة على الوقف وذكر الناطفي الى اخره نقل عن قاضيخان صاحب البحر (قاضیخان ص۱۴۴ و ۱۴۵)

فقیہ ابواللیث فرماتے ہیں اگر متولی کو کوئی ایسا امر پیش آجائے جس سے کچھ چارہ نہ بن پڑے تو وہ حاکم کے حکم سے قرض اٹھائے۔ پھر وقف کے غلہ سے وصول کرکے ادا کرے۔ کیونکہ قاضی کو وقف پر قرض اٹھانے کا حق ہے۔ اسکے بعد قاضیخاں نے امام ناطفی کا وہ قول ذکر کیا ہے جو بحر الرائق کی عبارت میں گذر چکا ہے۔ پھر قاضی خاں نے قرض اٹھانے کی صورت کی وہ دو تفسیریں بیان کی ہیں۔ کہ وہ بھی عبارت بحر میں منقول ہوئی ہیں۔

فتح القدیر حاشیہ ہدایہ میں اقوال امام ابواللیث اور امام ناطفی منقول بالا جیسے متولی وقف کا مدیون ہونا ثابت ہے نقل کرکے متولی یا مہتمم وقف کا دائن غیر طبی ثابت کیا ہے اور ایک امام سے نقل کیا ہے کہ مسجد جامع کو غلہ کی ابھی ضرورت نہ ہو تو اسکو بطور قرض کسیکو دینا حاکم کے لئے جائز ہے۔

قال الشيخ الامام ما كان من غلة المسجد الجامع يجوز للحاكم ان يصرفه الى ذلك على وجه القرض اذا لم يكن حاجة للمسجد اليه۔ ++ ++ وفي النوازل في اقراض ما فضل من مال الوقف قال ان كان احوز للغلة ارجو ان يكون اسعا۔ ++ يقول القاضي ازرعها للوقف۔ الى اخر ما نقل عن قاضيخان۔ (فتح القدیر ص۳۵۰ و ۳۵۱ ج۲)

اور **نوازل** سے نقل کیا ہے کہ مال وقف جو حاجت سے بڑھکر ہو اسکو غلہ جمع رکھنے کی غرض سے قرض دیدینا جائز ہے۔ پھر قاضیخاں کا وہ قول نقل کیا جسمیں وقف کنندہ کو زمین وقف کی زراعت کے لئے قرض اٹھانے کا حکم بیان ہوا ہے۔

فتاویٰ عالمگیری میں ذخیرہ کی روایت مذکورہ نقل کرکے مضمرات سے وہ مضمون نقل کیا ہے جو فقیہ ابی اللیث کے فتاویٰ سے صاحب بحر الرائق نے نقل کیا ہے اور فتاویٰ غیاثیہ سے نقل کیا ہے کہ اگر متولی زمین وقف میں تخم ریزی کے لئے قاضی کے حکم سے قرض اٹھائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے۔ بلا اجازت قرض اٹھائے تو اسمیں دو روایتیں ہیں۔ پھر سراجیہ سے نقل کیا ہے کہ اگر متولی رہن کا

ولو استدان علی الوقف لیعمل ذلك فی ثمن البذر بامر القاضی یجوز بالاجماع وان فعل لا بامرہ ففیہ روایتان کذا فی الغیاثیہ وھکذا فی الذخیرہ المتولی اذا المر دان یستدین علی الوقف لیعمل ذلك فی ثمن الرھن فان کان بامر القاضی یجوز ذلك والا فلا کذا فی السراجیہ وتفسیر الاستدانۃ الی آخر ما نقل عن قاضیخان (عالمگیری صفحہ ۴۱۰ ج ۲)

عوض ادا کرنے کے لئے قاضی کے حکم سے قرض اٹھائے تو جائز ہے ورنہ ناجائز۔ اسکے بعد فتاوے قاضیخاں سے صورت قرض کی وہ تفسیر نقل کی ہے۔ جو منقول ہو چکی ہے۔

ایسا ہی در مختار مطبوعہ لاہور میں بصفحہ (۲۵۰) متولی کے لئے وقف پر قرض اٹھانے کا جواز بیان کیا ہے۔ اور اسکے حاشیہ رد المحتار مطبوعہ دہلی میں بصفحہ (۴۹۱ ج ۴) مسئلہ جواز قرض تفصیل مذکور بیان کرکے اس جواز کی وجہ (قیاسی دلیل) جو بحر الرائق سے منقول ہوئی ہے بیان کی ہے اور فقیہ ابو اللیث کے قول کا لائق اعتبار ہونا بیان کیا ہے۔ ایسا ہی اور کتب فقہ میں اس مسئلہ کا بیان ہوا ہے۔ جنکی نقل و تفصیل عبارات سے بہت تطویل ہوتی ہے۔

اِن اقوال فقہاء اور عبارات کتب فقہ وحدیث سے (جو منقول ہوئیں) آفتاب نیمروز کی طرح ثابت ہے کہ مسائل فقہ کے رو سے دائن یا مدیون کا اپنی ذات خاص سے دائن ومدیون ہونا اور اپنے ذاتی مملوک مال سے قرض کا لین دین کرنا صحت قرض کے لئے شرط اور ضروری امر نہیں ہے بلکہ اگر سلطنت کا بادشاہ یا مال وقف کا متولی یا امین اسی سرکاری وقف یا خزانہ سلطنت سے کسیکو قرض دیوے یا اسی سرکاری یا خزانہ کے سر پر کسی سے قرض اٹھائے تو وہ بھی شرعاً قرض کہلاتا ہے۔ بنائ علیہ گورنمنٹ برامیسری نوٹ کا روپیہ جسکو گورنر جنرل یا سکرٹری اوف سٹیٹ گورنمنٹ کے لئے قرض لیتا ہے۔ اور گورنمنٹ کے خزانہ سے اسکے ادا کرنے کا وعدہ دیتا ہے باتفاق فقہ وحدیث قرض ہے۔ اور اسوجہ سے کہ گورنر جنرل یا سکرٹری اوف سٹیٹ اپنی ذات سے اسکے ذمہ وارِ ادا نہیں ہوتے وہ عقد قرض سے خارج نہیں ہے۔

اِس نوٹ کے قرض نہونے کی **دوسری** وجہ جو اس عذر میں بیان ہوئی ہے کہ اُس قرض کا حق مطالبہ ساقط ہے۔ لہٰذا وہ شرعاً قرض نہیں ہے" **اسکا جواب** یہ ہے کہ جس نوٹ کا مضمون ہمنے اوپر نقل کیا ہے اور اسیکا حکم اسمقام میں بیان ہوا ہے اسکا حق مطالبہ ساقط نہیں ہے۔ اِسمیں صاف تصریح ہے کہ اس نوٹ کا روپیہ میعاد نوٹس گذر جانے کے بعد گورنر جنرل عند الطلب ادا کرے گا۔ ہاں اسمیں یہ ضرور پایا جاتا ہے کہ اس نوٹس کی میعاد گذر جانے سے پہلے دائن کو مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ مگر اس سے مطلق حق مطالبہ کا اسقاط نہیں ہوتا۔ صرف فوری مطالبہ کا (جو حسب منشا دائن ہو) اسقاط ہوتا ہے۔ اسیکو اسقاط حق مطالبہ فرض کیا گیا ہے۔ اور ہم بھی اسکو اسقاط تسلیم کرلیں تو اس سے اوس قرض کا جسمیں یہ شرط عدم مطالبہ فوری پائی

جاتی ہے۔ قرض ہونا باطل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں اس قرض میں یہ عدم مطالبہ فوری کی شرط ایک شرط فاسد اور شرعاً ناجائز متصور ہوگی (جیسے کوئی کسیکو کھوٹی چاندی قرض دے کر اچھی چاندی لینے کی شرط لگالے۔ یا بے سیا کپڑا قرض دے اور اسکے بدلے سلا ہوا کپڑا لینا شرط کرلے یا لاہور میں روپیہ قرض دے اور کلکتہ میں جہاں اسکو روپیہ بھیجوانا منظور ہے ادا کرنے کی شرط لگاوے) جسکا شرعاً حکم اور اسکے فساد کا اثر صرف یہ ہے کہ اس شرط کو لغو سمجھا جائے۔ اور دائن کو اپنے روپیہ کا جب وہ چاہے حق مطالبہ دیا جائے۔ نہ یہ کہ اس شرط کو شرعاً صحیح اور واجب التسلیم سمجھکر اسکا حق مطالبہ ساقط کیا جائے۔ اور بناءً علیہ اس قرض کو حد قرض سے اور اسکے سود کو حد سود سے خارج کیا جائے۔

بحر الرائق و درمختار وغیرہ کتب فقہ میں ہے کہ شرائط جائز ہی ہوں تو قرض کے متعلق نہیں ہوسکتیں (یعنے وہ لائق لحاظ و اعتبار نہیں ہوتیں)۔ لہذا فاسد شرائط اس قرض کو باطل نہیں کرسکتیں ہیں۔ بلکہ شرط فاسد خود لغو و بے کار سمجھی جاتی ہے* سو اگر کوئی کسیکو پھوٹے درہم قرض دیکر یہ شرط ٹھہرالے کہ وہ سالم لیگا۔ تو یہ شرط باطل ہوگی۔ اور مدیون پر ایسے ہی پھوٹے درہم کا واپس کرنا لازم ہوگا۔ نہ سالم درہموں کا۔

والقرض لا یتعلق بالجائز من الشروط فالفاسد منها لا یبطله ولکنه یلغو رد شی اخر فلو استقرض الدراهم المکسورة علی ان یودی صحیحا کان باطلا وکذا لو اقرضه طعاما بشرط رده فی مکان اخر وکان علیه مثل ما قبض فان قضاه اجود بلا شرط جاز ویجبر الدائن علی قبول الاجود وقیل لا۔ (بحر)۔ وفی الخلاصه

* صحیح بخاری میں بصفحہ ۳۸۲ حدیث مروی ہے من اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ فلیس له وان اشترط مائة مرة جس شرط کی اجازت کتاب اللہ میں نہو اسکا اعتبار نہیں۔ کو سود اور [illegible] کیجائے۔

القرض بالشرط حرام والشرط لغو بان یقرض علی ان یکتب بہ الی بلد فلان لیوفی دینہ۔ (درمختار ص ۱۸۴)

ایسا ہی اگر غلہ قرض دے اور یہ شرط کرے کہ دوسری جگہ اسکو ادا کرے۔ ہاں اگر ناقص کے بدلے کہری چیز درہم وغیرہ بلا شرط سابق کوئی ادا کرے تو یہ جائز ہے۔ اور قرض دہندہ کو اس کہری چیز کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ بعض کا قول ہے کہ وہ اسپر مجبور نہوگا۔ یہ بحر الرائق میں ہے۔ اور خلاصہ میں ہے کہ کسی شرط کے ساتھ قرض دینا حرام ہے۔ اور وہ شرط لغو و بیکار ہوگی جیسے کسیکو اس شرط سے قرض دینا کہ وہ اسکو کسی شہر کے رہنے والے کے نام ہنڈوی لکھ دے کہ وہ قرض وہاں ادا ہو۔"

فقہاء حنفیہ کو شرط قرض کے (جائز کیوں نہوں) ناقابل اعتبار و عمل ٹہرانیمیں اسقدر تشدد ہے۔ کہ وہ شرط میعاد کو بہی واجب اللحاظ نہیں سمجھتے۔ اور صاف لکھتے ہیں کہ دائن و مدیون میں جو میعاد مقرر ہوگئی ہو اس میعاد سے پہلے دائن کو مطالبہ قرض کا حق ہے۔ اور یہ میعاد قابل فسخ ہے۔

کتاب برہان شرح مواہب الرحمٰن اور ہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں کہا ہے

وصح تاجیل کل دین حال سواء ثبت فی الذمۃ بعقد او باستہلاک حتی لو باع شیئا بثمن حال ثم اجلہ اجلا معلوما صار موجلا لان الحلول حق البائع فلہ اسقاطہ تاجیلہ تیسیرا علی من علیہ الثمن ولانہ یملک اسقاط المطالبۃ مطلقا بالابراء فیملک اسقاطہ

کہ ہر ایک دین کو جو دم نقد واجب الوصول ہو۔ میعادی کر دینا صحیح ہے وہ دین کسی عقد بیع وغیرہ سے کسیکو ذمہ پر واجب ہوا ہو۔ خواہ اس کے ہاتھ سے کسیکی چیز تلف ہونے سے یہانتک کہ اگر کسینے نقد قیمت لینا ٹہرا کر کوئی چیز فروخت کی ہو تو اسکو

مُدَّةً معيّنة بالتاجيل او لے۔
++ الا القرض وهو ما ثبت في الذمة باستقراض فانه لا يصح تاجيله حتى لو اجله مُدّة معيّنة عند الاقراض او بعده لا يثبت الاجل وله المطالبة في الحال وقال مالك يصح تاجيل القرض كسائر الديون۔ وقال الشافعي لا يصح تاجيل غير القرض كالقرض۔ ولنا ان القرض عارية وتبرع ابتداءً ومعاوضة انتهاءً فعلى اعتبار الابتداء لا يلزم التاجيل فيه كالاعارة فان المعير وان وقت الاعارة فله ان يسترد ها من ساعته اذ لا جبر في التبرع وعلى اعتبار الانتهاء لا يصح التاجيل فيه لانه مبادلة الدراهم بمثلها نسئة وهو حرام (برهان مختصرًا ومثله في الهداية صـ ۳۷)۔

میعادی کر دینے سے وہ میعادی ہو جائیگی۔ کیونکہ دم نقد قیمت وصول کرنا بائع کا حق تھا۔ وہ اس حق کو میعاد مقرر کرنے سے ساقط کر دے تو اسکو اختیار ہے۔ جیسا کہ بالکل قیمت نہ لینے کا اختیار ہے۔ مگر قرض میں یہ میعاد صحیح (یعنی لازمی) نہیں۔ وہ بوقت قرض دینے کے یا اسکے بعد ایک میعاد مقرر کر بھی چکا ہو تو اسکو جائز ہے۔ کہ وہ اس قسم قرض کا میعاد گزرنے سے پہلے مطالبہ کرے۔ اور اس میعاد کو بیکار کر دے۔

اور امام مالک کا قول ہے کہ قرض کا میعادی ہونا بھی ویسا ہی صحیح ہے جیسا کہ اور اقسام دین کا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ میعاد کسی دین میں صحیح نہیں نہ قرض میں نہ اور کسی دین میں

ہماری (حنفیہ کی) دلیل عدم صحت میعاد قرض پر یہ ہے کہ قرض ابتدائی حالت کی نظر سے تو ایک احسان اور ایک چیز کا عاریۃً دینا ہے۔ اور آخری حالتِ ادا کی نظر سے وہ ایک معاوضہ ہے۔ پس اگر اسکو ابتدائی حالت کی نظر سے دیکھا جائے تو اسمیں میعاد کا واجب الالتزام ہونا ضروری نہیں

جیسا کہ عاریت کی چیز میں یہ امر لازمی نہیں۔ جو شخص اپنی چیز کسیکو عاریت دے وہ جب چاہے واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ احسان میں جبر نہیں ہو سکتا اور اگر اسکو آخری حالت کی نظر سے دیکھا جائے تو اسمیں میعاد جائز ہی نہیں۔ کیونکہ اسحالت میں روپیہ کی روپیہ سے بیع ہے۔ جسمیں ایک جانب کے ادھار کرنے سے ربا لازم آتا ہے جو حرام ہے۔"

حنفی مذہب کے اس مسئلہ اور اسکی دلیل سے ہمکو اتفاق نہیں ہے۔ اسباب میں ہم کو امام مالک علیہ الرحمہ کی راے سے توافق ہے جنکے موافق ہمارے امام محمد بن اسمٰعیل بخاری بھی ہیں۔ جو اپنی کتاب صحیح کے صفحہ ۳۲۳ میں قرض کی میعاد کو جائز فرماتے ہیں۔ ہمارے اور ان ائمہ کے نزدیک قرض کی ابتدائی حالت (اسکا احسان و عاریت ہونا) واجب النظر ہے۔ اور احسان و عاریت میں بھی اپنے وعدہ کا لحاظ واجب ہے۔ جسکو امام بخاری نے اپنی کتاب کے صفحہ ۳۶۸ میں ثابت کہا ہے اور وہ اس رسالہ کے صفحہ (۲۴۴) میں بیان ہو چکا ہے۔

اسمقام میں اس مسئلہ مذہب حنفیہ کے بیان سے اس امر کا اظہار مقصود ہے کہ جس فقہ کے مسلمہ مسائل کے رو سے ہمارے انرایبل ریفامر شرط عدم مطالبہ فوری کے سبب نوٹ کے قرض کو قرض ہونے سے خارج کرتے ہیں۔ اس فقہ میں شروط متعلقہ قرض کو اس وسعت کے ساتھ بے اعتبار اور قرض کی صحت و بطلان میں غیر موثر ٹھرایا ہے کہ شروط صحیحہ کو بھی اس سے مستثنیٰ نہیں کیا۔ شروط فاسدہ کا انکے نزدیک کیا اثر و اعتبار ہے کہ وہ قرض کو قرض نرہنے دیں۔

اس بیان سے خوب عیان ہے کہ گورنمنٹ پرامیسری نوٹ میں جو مطالبہ فوری کا حق ساقط کیا گیا ہے۔ یہ ایک ایسی شرط فاسد ہے جو فقہ کے رو سے

لائق لحاظ نہیں ہے۔ اس شرط کو تسلیم کرنے سے اس نوٹ کا قرض حدّ قرض سے خارج نہیں ہوتا۔ اور نہ اسکا سود حد سود قرض سے خارج ہوتا ہے۔ بلکہ اگر یہہ شرط دائن (مالک نوٹ و زرنوٹ) اور مدیون۔ (گورنر جنرل یا سکرٹری اوف سٹیٹ) کے اتفاق سے اُٹھ جائے اور مالک نوٹ کو فوری مطالبہ کا حق حاصل ہو جائے۔ تو یہ قرض اس شرط فاسد کے اثر فساد سے بچ جائیگا۔ اور اگر یہ شرط بدستور قائم رہے۔ تو اس شرط کا اثر یہ ہوگا کہ اس قرض کا سود ڈبل ہو جائیگا۔ اسمیں ایک سود تو پہلے ہی موجود ہے جو فیصدی چار روپیہ سالانہ کے حساب سے گورنمنٹ نے دینا تسلیم کیا ہوا ہے۔ دوسرا سود وہ جو حنفی مذہب کی رو سے قرض کی میعاد مقرر کرنے سے لازم آتا ہے۔ اور اسکا بیان برہان شرح مواہب الرحمٰن کی عبارت میں ہو چکا ہے۔

بالجملہ فقہ کے مسائل مسلمہ کے رو سے پرامیسری نوٹ کا قرض شرعاً قرض ہے۔ اور اسکا سود شرعاً سود ہے نہ اسکو گورنر جنرل یا سکرٹری گورنمنٹ کا اپنی ذات سے مدیون ہونا قرض ہونے سے نکالتا ہے۔ نہ اسکی فوری مطالبہ کے حق کا ساقط ہونا اسکے قرض ہونے کو باطل کرتا ہے۔ ہمارے انپیل ریفارمر نے جو کچھ اسباب میں بحوالہ فقہ کہا ہے اسکا فقہ میں کہیں نام و نشان نہیں ہے بلکہ اسکا خلاف اسمیں موجود ہے۔ انپیل ریفارمر نے دھوکہ کھایا ہے۔ اگر کتب فقہ سے کچھ استنباط کیا ہے۔ اپنے عذر و خیال کی تائید میں جو آپ نے علماء دہلی اور بہادر شاہ بادشاہ کا قول و فعل نقل کیا ہے۔ وہ اس لائق نہیں ہے کہ اس سے آپکا مدعا کہ "پرامیسری نوٹ کا قرض شرعی قرض نہیں" ثابت ہو سکے۔

بہادر شاہ بادشاہ کا فعل تو اس لائق ہرگز نہیں کہ اسکا اقتدا کیا جائے اور جواز شرعی کی تائید میں اسکو پیش کرسکیں۔ بہادر شاہ کے اور افعال بہت ایسے مشہور ہیں جنکو کوئی مسلمان لائق اقتدا نہیں سمجھتا۔ ہم ان افعال کو اسلئے نقل و ذکر نہیں کرتے کہ اموات کے مساوی اعمال کے ذکر سے ہم شرع کیطرف سے روکے گئے ہیں۔

اب رہے اس فعل بہادر شاہ کے مصدق و مؤید وہ علماء جنکو ہمارے ریفارمر مقدس کے خطاب سے یاد فرماتے ہیں۔ سو ہی اسحالت میں لائق لحاظ و اقتدا ہیں کہ انرایبل ریفارمر پہلے ان مقدسین کے نام لیں۔ پھر انکے دلائل جنکو نظر سے وہ فعل بہادر شاہ کے مصدق ہوئے تھے پیش کریں۔ ان دو شرطوں کے سوا انکو علماء مقدس کہنا اور انکے فعل و قول کی سند پیش کرنا مفید و مثبت مدعا نہیں ہوسکتا زیادہ ہم کیا کہیں۔ پاس ادب اور تہذیب مانع ہے۔

دوسری اور تیسری صورت کے قرض کو اپکا حد قرض سے اور انکے سود کو حد سود سے خارج کرنا بھی اسی دلیل پر مبنی ہے کہ انہیں یا تو دائن اپنی ذات سے دائن نہیں ہوتا یا مدیون اپنی ذات سے مدیون نہیں ہوتا۔ جسکا حال ناظرین کو تقریر سابق سے معلوم اور بخوبی ثابت ہوچکا ہے کہ فقہ کے رو سے دائن یا مدیون کا اپنی ذات سے دائن یا مدیون ہونا ضروری اور شرط قرض نہیں ہے۔ مال وقف یا خزانہ سلطنت سے کسیکو قرض دینا۔ یا اسی کے ذمہ پر قرض اٹھانا بھی فقہ کے رو سے قرض کہلاتا ہے ماز ایبل ریفارمر کے عذر کے جملہ وجوہات کا جواب پورا ادا ہوا۔ اور ثابت ہوا کہ اس عذر کے وجوہات دشواہد سے پرا میسری نوٹ کا سود حلال

اس حکم کے متعلق کچھ اور بھی گورنمنٹ مین عرض کیا جاوی۔ زمانہ سفر ۳۱ مارچ تک رسالہ کا اکثر حصہ تیار تہا صرف دو چار صفحہ کا مضمون لکہنا باقی تہا جو روانگی سی پیشتر نہو سکا۔ اور اس سفر مین باوجود کوشش بلیغ اُن صفحات کے پورا کرنیکا موقع نملا۔ کئی مرحلون مین بمشکل اُن صفحات کو پورا کیا اور لاہور مین بہیجا گیا تو رسالہ طبع ہوا۔

ان حالات کے معلوم ہونے پر امید نہین ہے کہ ہمارے معاونین اس توقف پر آشفتہ خاطر ہون یا رسالہ کے لینے مین بے رغبتی ظاہر کرین جہانتک ہمکو بذریعہ رسل و رسائل اشتیاق شائقین سے واقفیت حاصل ہے اس سے یہی یقین ہوتا ہے کہ معاونین قدرشناس و محبین اخلاص اساس اسکے توقف سے اور اسکے عاشق و شیدا ہونگے۔ اور اسکی انتظار مین ع (چون گوش روزدار بر اللہ اکبر ست) کے مصداق بنجائینگے۔ خدا انکی محبت و اخلاص کو ترقی دے اور اسکے یمن و برکت سے رسالہ کا جبر نقصان کرے۔ آمین ثم آمین۔

فرقہ اہلحدیث اور گورنمنٹ

نمبر ۳

اس عنوان کا **مضمون** نمبر ۲ رسالہ نمبر ۲ جلد ۱۱ مین شائع ہو چکا ہے جسمین یہ ظاہر کیا گیا تہا کہ جیسے پنجاب گورنمنٹ نے بمنظوری سپریم گورنمنٹ استعمال لفظ وہابی کو بحق اہلحدیث سرکاری کاغذات مین روک دیا ہے ویسی ہی دیگر صوبجات ہندوستان کے لوکل گورنمنٹون نے اس حکم کو جاری کیا ہے از انجملہ صرف بنگال گورنمنٹ سے اس حکم کا اجرا نہوا تہا جسپر خاکسار (ایڈیٹر) واجبی طور پر عرصہ دو سال تک اس درخواست کی پیروی مین مشغول ہوا آخر گورنمنٹ بنگال نے اسکی درخواست کو منظور کیا اور اسکی منظوری سے (جو فروری ۱۸۸۹ء مین ہو چکی ہے (معلوم نہین کس مصلحت سے) مارچ ۱۸۹۰ء مین بذریعہ یادداشت دفتر خاکسار کو مطلع کیا۔ ذیل مین اس یادداشت اور چٹھی متضمن حکم ممانعت استعمال لفظ وہابی کو نقل کیا جاتا ہے۔

نقل یادداشت

صیغہ جوڈیشل و پولیٹیکل و تقرریات

جوڈیشل۔ نمبر ۵۶۔ ایس۔ ب۔

کلکتہ۔ ۴ مارچ ۱۸۹۰ء

یادداشت

بجواب مولوی ابو سعید محمد حسین صاحب ایڈیٹر اشاعۃ السنۃ کی چٹھی نمبری ۸۲۸ مورخہ ۲۸ اکتوبر ۱۸۸۹ء کے راقم کو حکم ہوا ہے کہ وہ

فكل كتبه بالوصف لا بالحكم اى كتب الله
فى حق كل شىء بانه سيكون كذا وكذا
ولم يكتب بانه ليكون كذا وكذا ونوضحه
ان وقت الكتابة لم تكن الاشياء
موجودة فكتب فى اللوح المحفوظ
على وجه الوصف انه سيكون
الاشياء على وفق القضاء لا على وجه
الامر بانه ليكون لانه لو قال ليكون لكانت
الاشياء كلها موجودة حينئذ لعدم
تصور تخلف المخلوق عن الامر الايجادى
للخالق وقال الامام الاعظم
رحمه الله فى كتابه الوصية نقر بان
الله تعالى امر القلم بان يكتب فى نسخة
بار الكتب فقال القلم ماذا اكتب يا رب
فقال الله تعالى اكتب ما هو كائن الى يوم
القيمة لقوله تعالى وكل شىء فعلوه
فى الزبر وكل صغير وكبير مستطر انتهى
يعنى الحديث مقتبس من القرآن لانه صلى الله
عليه وسلم كان فى معرض التبيان والمجمل
الامر ان القدر وهو ما يقع من العبد المقدر
فى الازل من خيره وشره وحلوه ومره

پہلے لوح محفوظ میں اسکو لکھ لینے سے ولیکن اسکا
لکھنا ایک خبر و بیان کے طور پر ہے کہ فلان چیز
ایسی ہوگی نہ بطور حکم کہ وہ ایسی ہو۔ اس
بیان کی تشریح یہ ہے کہ لکھنے کے وقت اشیا
موجود نہ تھیں خدا تعالی نے لوح محفوظ میں یہ لکھدیا
تھا کہ جملہ اشیا اس صفت یا حالت کے موافق
واقع ہونگی یہ نہیں لکھا تھا کہ وہ ایسی واقع ہوں
وہ ایسا لکھتا تو وہ سب کی سب اپنے وقت وجود
سے پہلے اپنی آپ موقت کو واقع ہو جاتیں۔ کیونکہ
خالق کے حکم خلق و ایجاد کی تعمیل سے مخلوق
کا ہٹ رہنا اور وجود میں نہ آنا ممکن نہیں ہے
امام اعظم علیہ الرحمۃ نے کتاب وصیت
میں فرمایا ہے "ہم اس بات کے مقر ہیں کہ
خدا تعالی نے قلم کو لکھنے کا حکم دیا تو اس نے عرض
کیا کہ میں کیا لکھوں اس پر خدا تعالی نے فرمایا کہ
لکھ جو قیامت تک ہونے والا ہے اس پر یہ قول
خداوندی بھی دلیل ہے کہ جو کچھ بندے کرتے ہیں
وہ کتابوں میں لکھا ہے اور چھوٹا بڑا سبھی لکھنے
میں آچکا ہے" امام صاحب کا کلام ختم ہوا۔ اس میں اشارہ
ہے کہ اس حدیث میں قرآن کا اقتباس ہوا ہے اور
یہ بیان مطالب قرآن آنحضرت کا منصب تھا

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

نہیں ہو سکتا۔ نہ گورنر جنرل یا سکرٹری اوف سٹیٹ کا اپنی ذات سے مدیون نہونا۔ اسکے سود کو حلال کرتا ہے۔ نہ اس نوٹ کے روپیہ کا میعاد اشتہار ادا سے پہلے قابل الوصول نہونا اسکی حلت کا مثبت ہے نہ بہادر شاہ بادشاہ کا فعل اور علماء دہلی مفروض التقدس کا قول اسکی حلت کا مؤید ہے۔ نہ کوئی اور وجہ حلت اس عذر میں پائی جاتی ہے۔ ذیل میں ہم اپنا ایک خط نقل کرتے ہیں جسکو تحریر جواب عذر سے پہلے ہم اس عذر کے معتذر کے نام اس غرض سے روانہ کر چکے ہیں کہ مبادا اس عذر کے ماحصل کو (جو ہمنے بیان کیا اور اسکا جواب دیا ہے) تسلیم نہ کیا جائے۔ اور "مطلب سعدی دیگرست" کہکر ہمارے جواب کو ٹلایا جائے۔

وہ خط یہ ہے

لاہور - ۲۵ فروری ۹۱ء نمبر ۸۶

انرایبل سر

آپکی تفسیر کے جلد اول کے صفحہ ۳۰۰ وغیرہ میں جس پرامیسری نوٹ کا حکم بیان ہوا ہے وہ یہی نوٹ ہے جسکے ایک قطعہ کی نقل* مرسل خدمت ہے یا وہ اور ہے؟ وہی ہے تو اس امر سے اطلاع دیکر مطمئن فرماویں۔ اور اگر وہ اور ہے تو اسکے مضمون سے مفصل اطلاع بخشیں۔ اُسی مقام تفسیر میں یہ افادہ ہوا ہے کہ فقہ مسلمہ کے رو سے قرض میں دائن اور مدیون کا مشخص و معین ہونا ضروری ہے۔ اور گورنمنٹ پرامیسری نوٹ میں مدیون کوئی شخص معین نہیں۔ بلکہ صرف ایک مفہوم (جسکو گورنمنٹ کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے) مدیون ہے، جو فقہ کے رو سے صلاحیت مدیون قرار پانے کی نہیں رکھتی۔ اس کی نسبت دو استفسار ہیں۔ اوّل یہ کہ تعیین و تشخیص سے آپکی کیا مراد ہے۔ آیا یہی کہ وہ اپنی ذات سے دائن و مدیون ہو اور اپنے ذاتی مال سے اسکا لین دین کرے یا اور مراد ہے؟ دوم یہ کہ کتب فقہ میں اس مسئلہ کا کہاں ذکر ہے بحوالہ کتاب نقل عبارت جواب کا افادہ ہو۔

ابو سعید محمد حسین

* وہ نقل جسکا ترجمہ صفحہ ۲۷۶ میں منقول ہے۔

اس خط کا جواب ہمنے ایسا پایا جسنے ہماری فہم مطلب عبارت تفسیر کو تصدیق کیا۔ اب کسی معتقد انرایبل ریفارمر کو عذر مذکور کا موقع نہیں رہا۔ ذیل کے مسائل قرض کی ان صورتوں کے متعلق ہیں جنمیں گو بظر ظاہر سود کا شبہہ پایا جاتا ہے۔ مگر حقیقت میں وہ سود نہیں ہے۔ یا باوجود سود ہونے کے وہ حکم حرمت سے مستثنیٰ ہیں۔

(۱۰)

مسئلہ

بیع سلم[۴] (بزبان پنجابی بانده) کے نرخ میں نرخ بازار کی نسبت کچھ زیادتی ہو۔ تو وہ داخل سود نہیں ہے بشرطیکہ خفیف ہو۔ شدید حد فحش تک نہ پہنچی ہو جسکے قبول کرنے میں بائع مجبور و مضطر ہو۔

تمثیل

گیہوں وغیرہ غلہ کا مختلف فصلوں میں مختلف نرخ ہوتا ہے۔ کبھی فی روپیہ بیس سیر کبھی پچیس[۲۵] کبھی تیس[۳۰] وعلی ہذا القیاس۔ ان ہی نرخوں میں سے کسی نرخ پر یا خفیف زیادتی پر کوئی بیع سلم کرے تو یہ زیادتی داخل سود نہیں اور اگر اسمیں شدید زیادتی کرے اور ایسی نرخ سے (جیسے مَن بھر یا دو مَن) گیہوں لینی ٹھہرائے جسکو اہل تقویم (قیمت لگانے والے اہل الرائے) واجبی نرخ نہ کہیں۔ اور بائع اس نرخ کو اپنی حاجت اور ضرورت روپیہ کے سبب ناچار و

+ بیع سلم معروف و مشہور ہے۔ اسمیں قیمت پیشگی دیجاتی ہے۔ اور اس کے بدلے غلہ وغیرہ مثلی اشیاء ایک میعاد پر لیجاتے ہیں۔ اس کی شروط کتب فقہ و حدیث میں بتفصیل مذکور ہیں۔ ان مجملہ بعض شروط کا ذکر نمبر ۱۲ میں بصفحہ (۲۰۹) ہو چکا ہے۔ استقام میں صرف اسکی زیادتی نرخ سے یہ بحث متعلق ہے کہ وہ سود ہے یا نہیں۔

مضطر ہو کر منظور کرلے تو یہ زیادتی داخل سود ہے۔ کیونکہ اسکا موجب وہی دین ہے۔ جو قیمت غلہ میں پیشگی دیا گیا ہے۔

خفیف زیادتی کے جائز ہونے اور حد سود میں داخل نہونے پر نقلی دلیل ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیع سلم کی شروط جواز کو بیان کیا۔ (چنانچہ صفحہ ۲۰۹ میں بعض شروط کا ذکر ہے) تو انمیں شرط مساواۃ نرخ بازار کو بیان نہیں فرمایا۔ پھر شرط بھی ایسی ملحوظ حضرت رسالت ہوتی تو ان شروط میں وہ بھی شمار کیجاتی۔

ابتدائی زمانہ مشروعیت بیع سلم (وقت تشریف آوری حضرت رسالت بمقام مدینہ منورہ) سے اسوقت تک مسلمانوں کا عمل ورواج سلم دیکھا جاتا ہے تو اسمیں بھی شرط مساواۃ نرخ بازار کا اثر نہیں ملتا اور کتب فقہ وحدیث میں اس شرط کا پتہ نہیں لگتا۔ اس خفیف زیادتی کے جائز ہونے۔ اور حد سود قرض میں داخل نہونے کی **عقلی دلیل** یہ ہے کہ جبکہ اہل تقویم اس خفیف زیادتی نرخ کو واجبی یا جائز سمجھتے ہیں۔ اور اُس روپیہ کو جو اس کے عوض میں پیشگی دیا جاتا ہے۔ اسکی واجبی قیمت قرار دیتے ہیں تو اس سے صاف اور یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ وہ زیادتی عوض بلا بدل اور صرف بمقابلہ اجل (میعاد قرض) نہیں ہے۔ بلکہ وہ اُس نقد روپیہ کے عوض وبدل میں ہے جو پیشگی دیا جاتا ہے۔ لہذا وہ زیادتی ناجائز اور حد سود قرض میں داخل نہوئی۔ کیونکہ سود قرض خاص کر اُس زیادتی کا نام ہے جو محض بلا بدل اور صرف بمقابلہ اجل ہو یعنی اسکا عوض بجز میعاد قرض اور کچھ نہو۔

ہاں اس روپیہ کے پیشگی دیئے جانے کی وصف کو بھی اس روپیہ کے بدل زیادت ہونے میں دخل ہے۔ مگر یہ دخل اس وصف کو موصوف (اصل روپیہ) کو

بدل ہونے سے بے دخل نہیں کرتا اور اُس زیادتی کو محض بلا بدل اور صرف بمقابلہ اجل نہیں بناتا (جو تحقق سود قرض کے لئے ضروری ہے) اسپر اگر یہ **شبہ** ہو کہ اس صورت سے نسخ کی زیادتی شدید بھی جائز اور حد سود قرض سے خارج ہو سکتی ہے۔ اسمیں ہی یہ تقریر کیجا سکتی ہے کہ وہ بھی محض بلا بدل نہیں ہے۔ اس روپیہ کو جو پیشگی دیا جاتا ہے۔ اسکے بدل ہونے میں دخل ہے تو اسکا **جواب یہ ہے** کہ چونکہ اہل تقویم اس شدید زیادتی نسخ کو واجبی نہیں سمجھتے۔ اور اس روپیہ کو جو برائے نام وبحسب ظاہر اس زیادتی کے عوض میں دیا جاتا ہے۔ اس کی واجبی قیمت قرار نہیں دے سکتی۔ لہٰذا وہ زیادتی محض بلا بدل اور صرف بمقابلہ اجل ہے۔ اور وہ روپیہ جو بظاہر اسکے عوض میں دیا جاتا ہے۔ حقیقۃً اسکا بدل نہیں ہے۔ بلکہ وہ روپیہ صرف اس قدر واجبی کا عوض ہے۔ جو بحکم عدل اس روپیہ کا بدل ہو سکتا ہے۔ اور قدر زائد (جو بحکم اہل تقویم روپیہ کے عوض سے بڑھکر ہے) وہ محض بلا بدل اور صرف بمقابلہ اجل ہے۔ اور اسی کو ہمنے زیادتی ناجائز اور حد سود میں داخل قرار دیا ہے۔

شدید زیادتی کے (جو حد غبن تک پہنچی ہو۔ اور بائع اسکو منظور کرنے پر بحکم ضرورت مجبور ہوا ہو) ناجائز اور حد سود قرض میں داخل ہونے پر **عقلی دلیل** تو وہ ہی ہے جو اس جواب میں بیان ہوئی ہے۔ اور **نقلی دلیل** یہ ہے کہ ایسی شدید زیادتی کو آنحضرت ؐ نے جائز نہیں رکھا اور صرف غبن کے خوف واحتمال کے وقت کلمہ "لا خلابۃ" (جسکے یہ معنی ہیں کہ بیع میں دھوکہ وغبن یا نقصان نہو) کہنے کا اختیار دیا اور پھر ایسی بیع کو فسخ کرنے کا حق عطا فرمایا۔ اور ایسی بیع کو بھی ناجائز قرار دیا جسمیں بائع غبن و نقصان کو جان بوجھ کر ناچاری واضطرار کیحالت میں قبول کرلے۔

ایسا ہی علما و فقہاء اسلام نے اس غبن کو جائز اور بحالت اضطرار اس غبن کے قبول کرنے کو قابل اعتبار قرار دیا ہے۔

کتاب منتقی الاخبار میں اس مضمون کا ایک باب منعقد کر کے حضرت

باب شرط السلامة من الغبن

عن ابن عمر قال ذکر رجل لرسول الله صلی الله علیه وسلم انه یخدع فی البیوع فقال من بایعت فقل لا خلابة متفق علیه قوله لا خلابة۔ المراد انه اذا ظهر غبن ردّ الثمن واسترد المبیع۔ واختلف العلماء فی هذا الشرط هل کان خاصا بهذا الرجل ام یدخل فیه جمیع من شرط هذا الشرط فعند احمد ومالک فی روایة عنه والمنصور بالله والامام یحیی انه یثبت الردّ لکل من شرط هذا الشرط ویثبتون الردّ بالغبن لمن لم یعرف قیمة السلع (نیل الاوطار ص ۲۴۳)

ابن عمر سے بروایت بخاری و مسلم یہ حدیث نقل کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص کا ذکر ہوا کہ وہ بیع میں دھوکہ کھا جاتا ہے۔ اپنے اسکو ہدایت کی کہ جب کسی سے تو بیع کرے تو یہ کلمہ "لا خلابۃ" (دھوکہ نہ ہو) کہدیا کرے"

قاضی شوکانی نے اسحدیث کی شرح میں کہا ہے۔ کہ اس کلمہ سے یہ مقصود ہے کہ بیع میں غبن معلوم ہو تو قیمت واپس لیجائے۔ اور مزید شدہ چیز واپس دیجائے۔ اور کہا کہ علما کا اسمیں اختلاف ہے کہ یہ شرط کرنا اسی شخص سے خاص تھا یا یہ شرط ہر کوئی کر سکتا ہے۔ امام احمد۔ اور امام مالک بنا بر یک روایت اور خلیفہ منصور۔ اور امام یحییٰ اس بات کے قابل ہیں کہ ہر کسیکو اس شرط کرنے کا اختیار ہے۔ یہ لوگ ہر کسیکے لئے جو قیمت سے ناواقف ہو غبن کے سبب استحقاق فسخ بیع کے قائل ہیں"

اسحدیث سے ناواقف کے لئے غبن کے سبب فسخ بیع کا استحقاق

اور ایسے بیع کا عدم جواز ثابت ہے۔ **اب واقف ہو کر** بحالت مجبوری واضطرار غبن پر راضی ہوجانے والے کے لئے فسخ بیع کا استحقاق اور اسکی بیع کا عدم جواز ثابت کیا جاتا ہے۔

ابو داؤد میں حدیث[1] ہے کہ حضرت علی مرتضیٰ علیہ السلام نے خطبہ میں فرمایا کہ لوگوں پر ایسا زمانہ آئیگا جو کاٹ کھائیگا۔ (یعنی اسمیں ایک دوسرے کو کاٹیگا) مال دار اپنے ہاتھ کے مال پر دانت لگائیگا جسکا اسکو حکم نہیں خدا تعالیٰ یہ فرماتا ہے۔ تم اپنی بزرگی جو خدا نے ایک کو دوسرے پر مال میں دی ہے نہ بھولو۔ اور فرمایا لوگ مجبور کئے جائینگے کہ وہ اپنے مالوں کو فروخت کردیں۔ حالانکہ آنحضرت نے ناچار کا مال خریدنے سے اور دھوکے کے بیع سے۔ اور کچے پھلوں کی بیع سے منع کیا ہے۔"

فتح الودود حاشیہ ابی داؤد میں ہے۔ ناچار کے مال کی بیع سے یہ مراد ہے کہ ایک دوسرے کو مال کی بیع کرنے پر مجبور کریگا۔ یا اس سے یہ مراد ہے کہ قرض یا اور تکلیفوں کے

قال شیخ من شیخنا تمیم خطبنا علی بن ابی طالب سیاتی علی الناس زمان عضوض یعض الموسر علی ما فی یدیہ ولم یؤمر بذالک قال اللہ تعالیٰ ولا تنسوا الفضل بینکم وبایع المضطرون وقد نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع المضطر وبیع الغرر وبیع الثمرۃ قبل ان تدرک۔

(سنن ابی داؤد ص ۱۲۲ ج ۲)

قولہ وبایع المضطرون۔ ای المکرھون بان یکرہ بعضھم بعضاً علی العقد او المحتاجون بدین او مئونۃ بان لا یعاونھم احدٌ فیضطرون الی البیع بالیسیر مع ان اللائق بالاخوۃ الاسلام ان یعاون مثلہ ویقرض الموسرۃ او یشتری منہ السلعۃ بقیمتھا فان عقد البیع علی ھذا الوجہ

[1] سنن ابو داؤد وغیرہ میں ایک اور حدیث مخالفت ضرر رسانی میں وارد ہے۔ اس سے بھی اس مسئلہ پر استدلال ہوسکتا ہے۔ چنانچہ صفحہ ۳۰ میں وہ استدلال آئیگا۔

لا یخلو عن کراھیۃ۔ (فتح الودود حاشیہ ابی داؤد)

سبب لوگ اپنے مال کو سستا فروخت کرنے پر مجبور ہونگے۔

باوجودیکہ ایسے اشخاص کو مالی روپیہ قرض دینا یا انکو روپیہ قرض دینا مناسب ہے یا انکی اشیا کو واجبی قیمت سے (نہ سستا) خرید لینا لائق ہے۔ ایسے لوگوں کا مال ارزاں خریدکیا جائے تو یہ امر برائی سے خالی نہیں۔

مشکوٰۃ کی شرح لمعات میں ہے کہ ناچار سے وہ شخص مراد ہے جسکو

المراد بہ المکرہ ای لا ینبغی ان یشتری ویبتاع من المکرہ وقیل یجوز ان یراد من المضطر المحتاج الذی اضطر الی البیع لدین رکبہ او مؤنۃ لحقہ فیبیع رخیصا بحکم الضرورۃ والمروۃ یقتضی ان لا یشتری منہ ویعان علی القرض (لمعات شرح مشکوٰۃ)

کوئی بیع پر مجبور کرے۔ یعنی ایسے شخص سے کچھ خریدنا مناسب نہیں ہے۔ بعض نے کہا ہے اس سے وہ شخص مراد ہے جسکو قرض یا کسی اور تکلیف کی وجہ سے اپنا مال سستا بیچنا پڑے۔ ایسے شخص سے سستا مال خریدنا مروت کا مقتضا نہیں بلکہ اسکو اداے قرض میں مدد دینا چاہیے۔

درمختار میں ہے کہ اس شخص سے کچھ خریدنا یا اوسکے ہاتھ میں کچھ بیچنا

بیع المضطر و شراؤہ فاسد۔ (درمختار ص ۲۴۳)

قولہ بیع المضطر وشراؤہ فاسد ھو ان یضطر الرجل الی طعام او شراب او لباس او غیرھا ولا یبیع البائع الا باکثر من ثمنھا بکثیر۔ وکذلک فی

جو اس خرید و فروخت میں مجبور و مضطر ہو صحیح نہیں ہے۔ اسکے حاشیہ **ردالمختار** میں ہے کہ اسکی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کھانے پینے یا پہننے کو ایک چیز کا محتاج اور ناچار ہے۔ اور اس چیز

الشراء منه كذا في المنح - اھ ح
وفيه لف ونشر غير مرتب لان
قوله كذا في الشراء منه اي من
المضطر مثال لبيع المضطر اي بان
اضطر الى بيع شئ من ماله ولم يرض
المشتري الا بشرائه بدون ثمن
المثل بغبن فاحش ومثاله ما لو ألزم
القاضي بيع ماله لايفاء دينه - او الزم
الذمي بيع مصحف او عبد مسلم
ونحو ذلك (رد المحتار ص ۱۰۱ ج ۴)

کا مالک اسکو واجبی قیمت سے زیادہ کو فروخت کرتا ہے - ایسا ہی اضطرار اس صورت میں پایا جاتا ہے - کہ یہ ناچار اپنی چیز کو فروخت کرے - ایسا ہی کتاب منح الغفار میں ہے - یہ حلبی کا کلام ہے - اسمیں اضطرار کی صورت کا بیان ترتیب کتاب کے موافق نہیں ہوا - بلکہ پہلے خرید کی صورت بیان ہوئی ہے - پھر فروخت کی فروخت مین ناچاری یہ ہے کہ ایک شخص اپنی چیز کو فروخت کرتا ہے - اور اسکا خریدار غبن فاحش سے اسکی قیمت کم دیتا ہے - اسکی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کو حاکم وقت نے ادائے قرض کے لئے فروخت کا حکم دیا ہو - یا کسی ذمی (کافر جو مسلمانوں کے ملک میں پناہ وامان لیکر رہتا ہو) کو قرآن شریف کی فروخت کرنے کا حکم دیا ہو - یا مسلمان غلام کی فروخت کرنے پر مجبور کیا ہو -

درمختار میں یہ بھی کہا ہے - کہ ظاہر الروایۃ میں غبن فاحش (جسکو اہل

ولا مرد بغبن فاحش . هو ما لا يدخل
تحت تقويم المقومين في ظاهر
الرواية . وبه افتى بعضهم مطلقا كما
في القنية ثم رقم وقال وبقي بالرد
رفقا بالناس وعليه اكثر روايات المضاربة

تقویم واجبی قیمت نہ سمجھیں) کی وجہ سے بیع کو فسخ کرنے کا حکم نہیں ہے مگر لوگوں کے حال پر شفقت اور نرمی کے خیال سے فتوی اسپر ہے کہ درصورتیکہ بائع نے مشتری کو

وبہ یفتی ثم رقم وقال ان غرہ ای غر المشتری البائع او بالعکس او غرہ الدلال فلہ الرد والا لا وبہ افتی صدر الاسلام وغیرہ (در مختار ص ۲۸۲)

یا مشتری نے بائع کو یا دلال نے فریقین سے کسیکو دہوکہ دیا ہو تو بیع فسخ ہوگی۔ ایسا ہی صدر الاسلام وغیرہ نے فتویٰ دیا ہے۔

اسکے حاشیہ رد المحتار میں کہا کہ فتح القدیر میں ہے کہ امام علاء الدین سمرقندی نے تحفۃ الفقہاء میں ذکر کیا ہے کہ ہمارے فقہاء غبن کے سبب فسخ بیع کے قائل نہیں۔ مگر یہ اس صورت میں ہے کہ اس بیع میں دہوکہ نہ دیا گیا ہو اور اگر دہوکہ دیا گیا ہو تو اس شخص کو جسنے دہوکہ کہایا فسخ بیع کا حق ہے اسپر اس مسئلہ سے استدلال کیا گیا ہے جو مسئلہ بیع مرابحہ (خرید وغیرہ پر منافع ڈالکر فروخت کرنا) میں کہا گیا ہے۔ کہ اگر اسمیں خیانت ثابت ہو تو فسخ بیع کا اختیار ہے۔"

لاکن نقل فی الفتح ان الامام علاء الدین السمرقندی ذکر فی تحفۃ الفقہاء ان اصحابنا یقولون فی المغبون انہ لا یرد لاکن ھذا فی مغبون لم یغر اما فی مغبون غر یکون لہ حق الرد استدلالا بمسئلۃ المرابحۃ اھ۔ ای بمسئلۃ ما اذا خان فی المرابحۃ فان ذالک تغریر یثبت بہ الرد۔ (رد المحتار ص ۱۵۹ ج ۴)

ان روایات حدیثیہ اور فقہیہ سے صاف ثابت ہے کہ اگر ایک چیز کے نرخ یا قیمت میں شدید زیادتی ہو اور وہ حد غبن تک پہنچی ہو۔ اور اس زیادتی کو کسینے نادانستگی سے دھوکہ کھاکر قبول کر لیا ہو یا دین دانستہ بحالت اضطرار مان لیا ہو۔ تو وہ بیع جائز نہیں ہے فاسد اور لائق فسخ ہے۔

یہ حکم (عدم جواز غبن) شارع علیہ السلام اور علما و فقہا و کرام کے نزدیک ہر ایک بیع کی نسبت (دست بدست ہو خواہ ایسی جسکی ایک جانب سے قرض ہو جسمیں بیع سلم

بھی داخل ہے) عام ہے۔ اور خاص کر بیع سلم بوجہ اقدم وبطریق اولیٰ اس حکم کے محل ہے۔ کیونکہ اسمیں غبن ہو۔ اور اسکو دیدہ دانستہ منظور کیا گیا ہو۔ تو اسکی وجہ وعلت بجز میعاد قرض کچھ بن نہیں سکتی۔ اور اس سے صریح سود قرض لازم آتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ حدیث اور فقہ میں خاصکر بیع سلم کے متعلق میں اس حکم کے بیان سے تعرض نہیں ہوا۔ اور اس بیع کی بوجہ اولی مشمول حکم عام ہونے کی نظر سے اسی عام حکم کے بیان کو کافی سمجھا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس حکم عام (عدم جواز غبن) سے بیع سلم کو مستثنے کیا گیا ہے۔ اور اسمیں غبن کو جائز قرار دیا گیا۔ ایسا ہوتا تو حدیث اور فقہ میں بیع سلم کے غبن کا جواز بیان کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اسکے اور مستثنیات وخواص کا (جیسے ایک جانب کے ادھار ہونے یا اسکے عقد بیع کے وقت مبیعہ کے موجود نہونے کا) جواز بیان ہوا ہے۔ بالجملہ بیع سلم کے نرخ میں نرخ بازار سے کسیقدر زیادتی ہو تو وہ جائز ہے۔ زیادتی شدید حد غبن تک ہو تو وہ داخل سود ہے۔

(۱۱)

مسئلہ

ایک چیز جو نقد قیمت پر ارزاں دیجاتی ہو۔ اگر ادھار پر کسیقدر گراں اور زیادہ قیمت کو دیجائے۔ تو یہ زیادتی بھی داخل سود نہیں ہے۔ اسی شرط سے کہ وہ زیادتی حد غبن تک نہ پہنچے۔ اور اسکے قبول کرنے پر مشتری مجبور ومضطر نہو

تمثیل

ایک کپڑا نقد قیمت پر ایکروپیہ کو فروخت ہوتا ہے۔ اسکو ادھار قیمت پر

كائن عنه سبحانه وتعالى بخلقه و
ارادته ماشاء كان ومالا فلا والقضا
والقدر والمراد باحدهما الحكم الاجمالي
وبالاخر التفصيلي واما قول المعتزلة
لوكان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب
الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب
واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر
فثبت ان الكفر ليس بقضاء الله فلم
يكن جميع افعال العباد بقضاء الله تعالى
على ماذهب اليه اهل السنة والجماعة
فمدفوع بان الكفر مقضي لا قضاء و
الرضاء انما يجب بالقضا دون المقضي
وتوضيحه ان الكفر له نسبة اليه سبحانه
وهي كونه خلقه على مقتضى حكمته ولا
اعتراض عليه في مشيته فانه مالك
الملك يتصرف فيه كيف يشاء لا يتضرر
بشيء كما لا ينتفع به وله نسبة اخرى الى
الى المكلف وهي وقوعه صفة له بكسبه
واختياره فالاعتراض واقع عليه في فعله
لانه اسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة
في عقباه هذا ۔

خلاصہ یہ کہ بندے سے جو کچھ نیک و بد و شیرین و تلخ
وقوع مین آتا ہے وہ خدا کی تقدیر و خلق و ارادہ سے
ہوتا ہے خدا جو چاہتا ہے سو ہوتا ہے اور جو نہین
چاہتا وہ نہین ہوتا
اور قضا و قدر (جنمین ایک (قدر) سے مجمل قرارداد
مراد ہے دوسری (قضا) سے اس قرارداد کے مطابق
فیصلہ) اور ارادہ (جو اُن دونوں کے متعلق ہوتا
ہے) خدا تعالی کی ازلی صفات ہین جنکی کیفیت ہم بیان
نہین کر سکتے۔ معتزلہ جو یہ کہتے ہین کفر خدا کی قضا سے ہو تو
اُسپر بندون کی رضا واجب ہو کیونکہ قضا الٰہی سے رضا
واجب ہے حالانکہ کفر سے رضا واجب نہین بلکہ کفر ہے
اس سے ثابت ہے کہ کفر خدا کی قضا و قدر سے نہین ہے
اور بندون کے سبھی فعل خدا کی تقدیر سے نہین جیسا کہ
اہلسنت قائل ہین۔ اسکا جواب یہ ہے کہ کفر قضا کا
ایک متعلق ہے نہ عین قضا اور رضا قضا سے واجب
ہے نہ اُسکے متعلق سے۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ کفر کو ایک
تعلق خدا سے ہے اور وہ اُسکا مخلوق خدا ہونا ہے اُس حکمت
خداوندی کے مطابق جسپر کوئی اعتراض نہین ہو سکتا
کیونکہ وہ اپنے ملک و خلق مین جو چاہے تصرف کر سکتا ہے
نہ وہ کسی چیز سے ضرر پاتا ہے۔ نہ کسیکا نفع اُٹھاتا ہے
دوسرا تعلق بندے سے ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ اُسکی صفت

ایک روپیہ ایک آنہ کو فروخت کیا جائے۔ تو یہ زیادتی داخل سود نہیں ہے۔ اور اگر ایک روپیہ کی جگہ اسکے ڈیڑھ روپیہ یا دو روپیہ لئے جائیں۔ اور بیچا رخریدار جسکو اور کہیں سے اس سے کم ادھار قیمت کو کپڑا ہاتھ نہ آوے یہی قیمت منظور کرلے تو یہ زیادتی خاصہ سود ہے۔

اس صورت میں خفیف زیادتی کے جائز ہونے اور داخل سود نہونے۔ اور زیادتی شدید کے (جو حد غبن تک پہنچے اور مشتری اسکے قبول کرنے میں مضطر ہو) ناجائز اور حد سود میں داخل ہونے پر وہی دلائل ہیں جو بیع سلم کے دونو قسم زیادتی کے ثبوت میں گذر چکے ہیں کیونکہ یہ صورت اور بیع سلم کی صورت دونو میں یکساں ہیں انمیں ایک جانب کا نقد ہونا دوسری جانب کا ادھار ہونا یکساں پایا جاتا ہے۔ اسمیں انمیں فرق ہے تو صرف یہ ہے کہ بیع سلم میں قیمت پیشگی نقد دیجاتی ہے (جو بائع کے ذمہ قرض ہوتا ہے) اور اسکے عوض غلہ وغیرہ کا ادھار کیا جاتا ہے۔ اور اس صورت میں قیمت کا ادھار کیا جاتا ہے (اور وہ مشتری کے ذمہ پر قرض ہوتا ہے) اور اسکا عوض فروختنی چیز دم نقد دیجاتی ہے۔ ولیکن یہ فرق ان دونو میں ایک جانب کے قرض ہونے میں کوئی تفاوت پیدا نہیں کرتا۔ لہذا جو زیادتی خفیف ہو وہ دونو میں یکساں جائز ہے۔ شارع کا اس زیادتی سے منع نکرنا۔ اور عرف وعمل عام اہل تقویم کا اسکو بدل مقابل کا ایک عوض سمجھکر جائز رکھنا اسکے جواز پر کافی دلائل ہیں اور جو زیادتی شدید ہو اور وہ حد غبن تک پہنچی ہو۔ اور اوس کے قبول کرنے پر کوئی شخص (بائع یا مشتری) مجبور ہو۔ وہ دونو میں یکساں ناجائز ہے شارع علیہ السلام اور علماء اسلام کی احادیث واقوال منقولہ بالا اسکے عدم جواز پر صریح دلائل ہیں۔ اور اس زیادتی کا بحکم اہل تقویم محض بلا بدل اور صرف مقابلہ اجل

* ایک آنہ کا ذکر بطور تمثیل ہے اہل تقویم چار آنہ بلکہ آٹھ آنہ کو بھی قیمت قرار دیں تو وہ بھی سود نہوگی۔

ہونا اسکے سود قرض ہونے کا کافی دلیل ہے۔

اس مسئلہ کے متعلق ہی شارع علیہ السلام کا کوئی خاص حکم جو صریح اور صحیح ہو دیکھا نہیں گیا۔ اسی حکم عام (عدم جواز غبن) سے اس مسئلہ کا حکم ثابت ہوتا ہے

بعض علما اسلام کو اس مسئلہ میں اختلاف ہے جو بعض احادیث غیر صحیحہ یا غیر صریحہ کی تفسیر و استنباط پر مبنی ہے۔

ذیل میں ہم ان احادیث اور ان علماء کے اختلاف کو نقل کرتے ہیں۔ اسکے بعد ہم یہ ثابت کرینگے کہ ان احادیث سے انکا خیال و مقال ثابت نہیں ہوسکتا اور اس مسئلہ کا صحیح حکم وہی ہے جو ہمنے بیان کیا ہے

ترمذی نے ابو ہریرہ رضی سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے ایک بیع میں دو بیع کرنے سے

عن ابی هريرة قال نهى النبی صلى الله عليه وسلم عن بيعتين فی بيعة هذا حديث حسن صحيح وقد فسر بعض اهل العلم قالوا بيعتين فی بيعة ان يقول ابيعك هذا الثوب بنقد بعشرة وبنسيئة بعشرين ولا يفارقه على احد البيعتين فان فارقه على احدهما فلا باس اذا كانت العقدة على واحد منهما۔ قال الشافعی ومن معنى ما نهى النبی صلى الله عليه وسلم عن بيعتين فی بيعة ان يقول ابيعك داری هذه بكذا على ان تبيعنی غلامك بكذا

منع کیا ہے۔ اسحدیث کو ترمذی نے حسن صحیح کہا ہے۔ اسکے بعد ترمذی نے کہا ہے۔ اس حدیث کی تفسیر بعض اہل علم نے اس صورت سے کی ہے کہ بائع کہے فلاں پارچہ کو نقد قیمت ہو تو بیس کو مینے بیچا اور ادھار ہو تو بیس کو۔ اور ان دو نوعیں سے ایک بیع پر وہ خریدار سے علیحدہ ہوا ہو تو یہ بیع جائز نہیں۔ اور اگر ایک قیمت پر اسکا فیصلہ ہوگیا ہو تو پھر اس بیع میں کوئی عیب نہیں ہے۔ امام شافعی نے اسکی تفسیر میں کہا ہے کہ ایک شخص دوسرے کو کہے کہ مینے اپنا گھر اس

فاذا وجب غلامك وجب لك دارى وهذا تفارق على بيع بغير ثمن معلوم ولا يدرى كل واحد منهما ما وجبت عليه صفقته (جامع ترمذی ص۲۱۱)

شرط سے تیرے ہاتھ فروخت کیا کہ تو اپنا غلام میرے ہاتھ فروخت کرے۔ اس صورت میں وہ دونو بغیر مقرر کرنے قیمت ان اشیا کے باہم جدا ہونگے اور کوئی نہ جانے گا۔ کہ اسکا کیا فیصلہ کس قیمت پر ہوا"

امام مالک نے کتاب موطا میں اس حدیث کو نقل کرکے امام قاسم بن محمد سے نقل کیا ہے کہ آپ سے کسی نے پوچھا کہ ایک شخص نے ایک چیز دس دینار نقد یا پندرہ دینار ادھار کو خرید کی ہے۔ اپنے اسکو مکروہ کہا اور اس سے منع کیا۔ امام مالک خود اُس شخص کے حق میں جسنے ایک چیز دس دینار نقد یا پندرہ دینار ادھار کو خرید کی۔ پھر انکا ایک بات پر فیصلہ بھی ہوگیا۔ فرمایا ہے کہ یہ مناسب نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اُس نے دس نقد دیئے تو وہی دس ادھار سے پندرہ ہوگئے اور اگر نقد دس دیدے تو گویا اس نے

مالك انه بلغه ان القاسم بن محمد سئل عن رجل اشترى سلعة بعشرة دنانير نقدًا او بخمسة عشر دينارا الى اجل فكره ذلك ونهى عنه. قال مالك فى رجل ابتاع من رجل سلعة بعشرة دنانير نقدًا او بخمسة عشر دينارا الى اجل وقد وجبت السلعة باحد الثمنين قال مالك انه لا ينبغى ذلك لانه ان اخر العشرة كانت خمسة عشر الى رجل وان نقد العشرة كان انما اشترى بها الخمسة عشر التى الى اجل۔ (موطا مالک ص۲۷۴)

وہ پندرہ جو ادھار تھے اس دس کو خرید کئے۔

سنن ابی داؤد میں ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من باع بیعتین فی بیعۃ فلہ اوکسھما او الربا۔ (ابوداؤد ص ۱۳۴)

نے فرمایا جو شخص ایک بیع میں دو بیع کرے گا وہ یا تو دونوں میں سے کم قیمت کا مستحق ہے۔ یا سود لینے والا ہوگا۔

کتاب **منتقی الاخبار** میں بروایت امام احمد عبدالرحمن بن عبداللہ بن مسعود سے

وعن سماک عن عبدالرحمن بن عبداللہ بن مسعود عن ابیہ قال نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن صفقتین فی صفقۃ قال سماک ھو الرجل یبیع البیع فیقول ھو بنساء بکذا وبنقد بکذا وکذا رواہ احمد۔ (منتقی الاخبار ص ۱۲ ج ۵)

نقل کیا ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع میں دو بیع سے منع کیا ہے۔ پھر اس کی تفسیر راوی حدیث سماک سے وہ نقل کی جو ترمذی اور امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہوئی ہے۔

قاضی شوکانی نے اسحدیث کی شرح میں کہا ہے کہ ابو ہریرہ کی

حدیث ابی ھریرۃ باللفظ الاول (یعنی فلہ اوکسھما او الربا) فی اسنادہ محمد بن عمرو بن علقمۃ و قد تکلم فیہ غیر واحد۔ قال المنذری والمشھور عنہ فی روایۃ الدراوردی ومحمد بن عبداللہ الانصاری ان صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیعتین فی قولہ من باع بیعتین فلہ اوکسھما او الربا۔

حدیث کا (جسمیں زیادہ قیمت لینے کو سود کہا گیا ہے) راوی محمد بن عمرو بن علقمہ ہے۔ اور اسکے ثقہ (عادل وضابط) ہونے میں بہت سے محدثین کو کلام ہے۔ منذری نے کہا ہے۔ کہ مشہور ابو ہریرہ سے وہ روایت ہے جو دراوردی اور محمد بن عبداللہ انصاری نے

بما رواہ المصنف عن احمد
عنہ وقد وافقہ علی مثل ذلک
الشافعی۔ فقال بان یقول بعتک
بالف نقدًا او الفین الی سنۃ
فخذ ایہما شئت انت وشئت
انا ونقل ابن الرفعۃ عن القاضوان
المسئلۃ مفروضۃ علی انہ قبل علی
الابہام اما لو قال قبلت بالف
نقدا او بالفین بالنسیۃ صح ذلک
وقد فسر الشافعی بتفسیر اخر
فقال ھو ان یقول بعتک ھذا
العبد بالف علی ان تبیعنی دارک
بکذا اذا وجب لک عندی
وجب لی عندک وھذا یصلح تفسیرًا
للروایۃ الاخری من حدیث ابی ھریرۃ
الا للاولی فان قولہ فلہ اوکسھما
یدل علی انہ باع الشیٔ الواحد ببیعتین
بیعۃ باقل وبیعۃ باکثر وقیل فی
تفسیر ذلک ھو ان یسلفہ دینارًا
فی قفیز حنطۃ الی شھر فلما حل الاجل
وطالبہ بالحنطۃ قال بعنی القفیز

انسے نقل کی ہے۔ جسمیں صرف
یہ بیان ہے۔ کہ آنحضرت صلے اللہ
علیہ وسلم نے ایک بیع میں دو بیع
کرنے سے منع کیا ہے۔ یعنی اسمیں
زیادہ قیمت لینے کو سود لینا نہیں
فرمایا گیا۔ پھر شوکانی نے کہا ہے کہ
ایک بیع میں دو بیع کی تفسیر میں جو
سماک نے کہا ہے ویسا ہی امام شافعی
نے کہا ہے۔ کہ وہ ایک شخص کا دوسرے
کو یوں کہنا ہے کہ یہ چیز بیچنے ایک ہزار
نقد کو یا دو ہزار ایک سال تک ادھار
کو فروخت کی جو قیمت تجھے منظور ہو
تو منظور کر جو مجھے منظور ہوگی میں
منظور کرونگا۔ ابن الرفعہ نے قاضی
سے نقل کیا ہے کہ یہ اسی صورت میں
ہے کہ گول مول اسکی منظوری ہو۔ اور
اگر ہزار نقد یا دو ہزار ادھار کو قبول
کیا جائے تو یہ بیع صحیح ہے۔ امام شافعی
نے اسکی دوسری تفسیر بھی کی ہے اجو
ترمذی کی کلام میں انسے منقول ہوچکی
ہے) مگر تفسیر حدیث ابوہریرہ کی اس

الذی لك علی الی شهر بقفیزین
فصار ذلك بیعتین فی بیعة لان
البیع الثانی قد دخل علی الاول فیرد
الیه او کسها وهو الاول کذا فی
الشرح للسنن لابن رسلان ++ قوله او الربا
یعنی او یکون قد دخل هو وصاحبه
فی الربا المحرم اذا لم یاخذ الاوکس
بل اخذ الاکثر وذلك ظاهر فی
التفسیر الذی ذکره ابن رسلان و
اما فی التفسیر الذی ذکره احمد عن
سماك وذکره الشافعی ففیه مقنع
لمن قال یحرم بیع الشیء باکثر من
سعر یومه لاجل النساء وقد ذهب
الی ذلك زید العابدین علی بن الحسین
والناصر والمنصور والهادویة والامام
یحیی۔ وقالت الشافعیة والحنفیة
وزید بن علی والمؤید باللہ والجمهور
انه یجوز لعموم الادلة القاضیة بجوازه
وهو الظاهر لان ذلك المتمسك
هو الروایة الاولی من حدیث ابی هریرة
وقد عرفت ما فی راویها من المقال

روایت کی تفسیر ہو سکتی ہے۔ جسمیں
صرف یہ بیان ہے۔ کہ آنحضرت نے
ایک بیع میں دو بیع کرنے سے منع
کیا ہے۔ نہ اس روایت کی جسمیں زیادہ
قیمت لینے کو سود لینا کہا ہے۔ کیونکہ
وہ حدیث تبارہی ہے کہ اسمیں ایک
ہی چیز کی دو قیمتوں (ایک کم ایک
زیادہ) کا حکم بیان ہوا ہے۔ اور حدیث
کی (جسمیں زیادہ قیمت لینے کو سود
کہا ہے) تیسری تفسیر یہ ہوئی ہے
کہ ایک شخص دوسرے کو ایک دینار
قرض دے اور اسکے بدلے ایک پیمانہ
گیہوں ایک مہینے کی میعاد پر لینی کرے۔
پھر جب وہ گذر جائے اور دینار والا
اس سے گیہوں کا مطالبہ کرے تو
گیہوں والا اسے یہ کہے کہ اس پیمانہ کو
جو میرے ذمہ ہے تو میرے ہاتھ
میں دو پیمانہ کے عوض میں دو مہینے
کی میعاد پر فروخت کر دے۔ صورت
میں ایک بیع میں دو بیعیں ہو گئیں
کہ دوسری بیع پہلی بیع میں شامل ہو گئی۔

ومع ذلك فالمشهور عنه اللفظ الذي رواه غيره وهو النهي عن بيعتين في بيعة ولا حجة فيه على المطلوب ولو سلمنا تلك الرواية التي تفرد بها هذا الراوي صالحة للاحتجاج لكان احتمالها التفسير خارج عن محل النزاع كما سلف عن ابن رسلان قادحا في الاستدلال بها على المتنازع فيه على ان غاية ما فيها الدلالة على المنع من البيع اذا وقع على هذه الصورة وهو ان يقول نقداً بكذا ونسيئة بكذا الا اذا قال من اول الامر نسيئة بكذا فقط وكان الكثر من سعر يومه مع ان التمسكين بهذه الرواية يمنعون من هذه الصورة ولا يدل الدليل على ذلك فالدليل اخص من الدعوى وقد جمعنا رسالة في هذه المسئلة وسميناها شفاء الغلل في حكم زيادة الثمن لمجرد الاجل وحققنا ها تحقيقا لم نسبق اليه والعلة في تعريم بيعتين في بيعة عدم استقراء الثمن صورة

اب گیہوں والے کو گیہوں کی کم قیمت لانا آئیگی یعنے دو پیمانہ کی قیمت کی جگہ ایک پیمانہ کی قیمت یہ تفسیر ابن سلمان نے شرح سنن میں بیان کی ہے۔ آنحضرت ؐ کے اس قول کے کہ یا وہ سود لینے والا ہوگا۔ یہ معنی ہیں کہ جب اسنے زیادہ قیمت لی تو دونو ربا ہی حرام میں جا پڑے۔ ایک نے دیا دوسرے نے لیا۔ یہ معنے اسی تفسیر کی راہ سے ہیں۔ جو ابن سلمان نے بیان کی ہے۔

اور جو تفسیر سماک اور امام شافعی نے بیان کی ہے اسمیں امام زین العابدین اور ناصر ومنصور اور فرقہ ہادویہ کو اس قول کہ اگر کسی چیز کا ادھار کی وجہ سے نرخ بازار سے زیادہ نرخ پر خرید کرنا (یا کسی چیز کی ادھار کی وجہ سے زیادہ قیمت لینا) حرام ہے" دلیل وسند پائی جاتی ہے۔

فقہاء شافعیہ اور حنفیہ اور زید بن علی (فرقہ زیدیہ کے امام) اور خلیفہ مؤید باللہ اور اکثر علما اس بات کے قائل ہیں کہ یہ بیع جائز ہے۔ اور ان دلائل کا عموم

بیع الشی الواحد بثمنین۔ وبتعلیق بالشرط المستقبل فی صحیحۃ بیع ھذا علی ان یبیع منہ ذاک ولزوم الربا فی صورۃ ففیز الخطۃ۔ (نیل الاوطار ص۱۷۳ ج ۵)

(جنمیں نرخ بازار سے مساواۃ کی قید وخصوصیت نہیں لگائی) اس جواز پر دلیل ہے۔ اور یہی مذہب (جواز تفاوت نرخ) ظاہر دلائل سے ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جس حدیث سے عدم جواز پر استدلال کیا جاتا ہے (یعنے حدیث ابوہریرہ کی وہ روایت جسمیں زیادتی قیمت کو سود کہا گیا ہے)۔ اسمیں محدثین کی گفتگو تجھے بیان سابق سے معلوم ہو چکی ہے۔ آخر ابوہریرہ سے مشہور روایت وہی ہے جسمیں صرف ایک بیع میں دو بیع کی ممانعت آئی ہے۔ اور اسمیں زیادتی کی ممانعت پائی نہیں جاتی۔ ہم اسحدیث کو (جسمیں زیادتی کو سود کہا گیا ہے) صحیح اور لائق تمسک بھی مان لیں تو اسمیں اس تفسیر کا احتمال جو ابن رسلان کی کلام میں گذر چکی ہے۔ اس سے تمسک کرنے سے روکتا ہے۔ اور اسکو توڑتا ہے۔ اسحدیث سے زیادہ سے زیادہ ثابت ہوگا۔ تو خاصکر اُس بیع کا عدم جواز ثابت ہوگا جسمیں کوئی ایک ہی بولی میں کہے کہ فلان چیز کی نقد قیمت یہ ہے اور ادھار قیمت یہ ہے۔ نہ اس بیع کا عدم جواز جسمیں سرے سے صرف ادھار قیمت نرخ بازار سے زیادہ بتائی گئی ہو۔ اور نقد قیمت کا نام ہی نہ لیا گیا ہو۔ باوجودیکہ مانعین اس صورت بیع کو بھی ناجائز کہتے ہیں اور انکی دلیل حدیث مذکور صحیح بھی ہو تو وہ اس بیع کے عدم جواز کو ثابت نہیں کرتی۔ پس انکا دعوئی عام ہے اور دلیل خاص جو قابل سماعت نہیں ہے بعینے اسباب میں ایک رسالہ لکھا ہے۔ جسمیں نام شفاء العلل اسمیں ہم نے اس مسئلہ کی ایسی تحقیق کی ہے جسمیں ہمکو کسیکو

سبقت نہیں ہوئی[1]۔

ایک بیع میں دو بیع کے حرام ہونے کی وجہ (اگر اسکی تفسیر وہ ہو جو سماک نے کی ہے) یہ ہے کہ اسمیں دام مقرر نہیں ہوتا یا (اگر اسکی تفسیر وہ ہو جو امام شافعی کی دوسری تفسیر ہے) یہ وجہ ہے کہ اسمیں ایک ایسی شرط لگائی جاتی ہے۔ جسکا بالفعل وجود نہیں ہے۔ یا (اگر اسکی تفسیر وہ ہو جو ابن رسلان نے کی ہے) یہ وجہ ہے کہ زیادہ قیمت لینے سے سود لازم آتا ہے۔

ان روایات اور عبارات سے ثابت ہے کہ ایک چیز کو جسکی نقد قیمت کم ہو ادھار کی حالت میں زیادہ قیمت پر (جو حد غبن* تک نہ پہنچے) فروخت کرنا جمہور علماء اسلام کے نزدیک جائز ہے۔ بعض علما کو اس زیادتی قیمت کے عدم جواز کا دعویٰ ہے۔ مگر وہ اس دعوے پر کوئی صحیح اور صریح حدیث دلیل نہیں رکھتے۔

انکی متمسک پہلی حدیث ابوہریرہ جسکو ترمذی نے روایت کیا ہے گو صحیح ہے (چنانچہ ترمذی نے اسکی تصحیح کی ہے) مگر وہ حدیث زیادتی قیمت ادھار کے عدم جواز میں صریح نہیں ہے۔ اس حدیث کی تفسیر و بیان معانی میں علما کا اختلاف ہے۔ ازانجملہ بعض معنے ایسے بھی ہیں (جو امام شافعی سے ترمذی وغیرہ نے نقل کئے ہیں) جسکو عدم جواز زیادتی قیمت سے کوئی تعلق نہیں ہے

---

[1] اس رسالہ کے نام سے اور قاضی شوکانی کی اس رائے سے جو اس عبارت سے ظاہر ہوتی ہے۔ مفہوم ہوتا ہے کہ اگر زیادتی ایسی ہو جسکا بدل بجز میعاد قرض کچھ نہ ہو سکے یعنی زیادتی شدید حد غبن تک ہو تو وہ داخل سود ہے۔ اور اگر وہ ایسی زیادتی ہو جو بحکم اہل تقویم واجبی نرخ ہو کر اور وہ روپیہ جو اسکے عوض میں دیا گیا ہو اسکی واجبی قیمت بن سکے تو وہ زیادتی جائز ہے

* ہر چند اس قید پر اس مقام میں تصریح نہیں ہوئی ولیکن چونکہ اپنی جگہ اس مسئلہ عدم جواز غبن پر حدیث اور کلام فقہا تصریح ہو چکی ہے چنانچہ مسئلہ وہم کے ضمن میں ثابت ہوا لہذا یہ قید ہر ایک بیع میں ملحوظ ہے۔ اور ہر جگہ اسپر تصریح کرنے کو ضروری نہیں سمجھا گیا۔

دوسری حدیث ابوہریرہ رضہ جسکو ابوداؤد نے روایت کیا ہے تین وجہ سے عدم جواز کی دلیل نہیں ہوسکتی۔ **وجہ اول** یہ کہ وہ حدیث صحیح نہیں **وجہ دوم** یہ کہ اسکی تفسیر وبیان سمانی میں بھی علماء کا اختلاف ہے۔ اور ابن سلمان نے اسکے ایسے معنی بیان کئے ہیں جنکو عدم جواز زیادتی قیمت ادھار سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ **وجہ سوم** یہ کہ اگر اس حدیث کو صحیح مان لیں اور عدم جواز زیادتی قیمت سے اسکا تعلق ہونا بھی تسلیم کرلیں۔ تو پھر بھی وہ اسی حالت میں زیادتی قیمت ادھار سے مانع ہوسکتی ہے۔ جبکہ ایک ہی وقت میں ایک ہی بولی میں بائع فروختی چیز کی دو نو قیمت (نقد اور ادھار یا کم اور زیادہ) کا ذکر کرے۔ اور پھر ادھار پر زیادہ قیمت لینا ٹھہرائے (جیسیکہ امام مالک نے اسکی صورت بیان کی ہے) اور اگر اسکی بیع کیوقت اس نے سرے سے ادھار قیمت کا (جو زائد ہے) ذکر کیا ہو اور کم قیمت کا نام ہی نہ لیا ہو۔ تو اس حالت میں یہ حدیث اس زیادتی قیمت سے مانع نہیں ہوسکتی۔ اور نہ اس صورت میں اسکی نسبت یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ اسنے کم قیمت نقد (مثلاً بیس روپیہ) کو زیادہ قیمت ادھار (مثلاً پندرہ روپیہ) سے فروخت کیا۔ اور اسی دس کو پندرہ بنالینا (جیسا کہ امام مالک نے ناجائز صورت کی تفسیر میں کہا ہے)۔

اس وجہ سوم میں پہلی حدیث ابوہریرہ رضہ کا جو ترمذی نے نقل کی ایک **اور جواب** ادا ہوا۔ اگر اسکے ایسے معنے کئے جاویں (چنانچہ امام مالک اور سماک راوی نے کئے ہیں) جنکی نظر سے وہ عدم جواز زیادتی قیمت ادھار سے متعلق ہوسکے۔ **اور اسمیں امام مالک کے قول اور دلیل کا جواب بھی** ادا ہوا کہ جس صورت کی زیادتی قیمت کو وہ ناجائز فرماتے ہیں وہ اسی حالت میں پائی جاتی ہے۔ جبکہ ایک وقت میں ایک عقد میں دو نو قیمت کا بائع

ہے اور وہ اسکے قصد وفعل واختیار سے وقوع مین آتا ہے اسی پر اعتراض وارد ہوتا ہے کیونکہ بندہ اسکے کسب وفعل سے اپنے مولی کو ناخوش کرتا ہے اور عذاب دائمی کا مستحق بنتا ہے (یہ معتزلہ کا جواب ہے اب مسئلہ رضا بکفر سنو) جو شخص اپنے کفر سے راضی ہو وہ بالاتفاق کافر ہو جاتا ہے اور جو دوسرے کے کفر پر راضی ہو اسکے کفر مین مشائخ کا اختلاف ہے صحیح قول یہی ہے کہ وہ کافر نہین ہوتا ہے اگر وہ نفس کفر کو پسند نہ کرتا ہو صرف دوسرے کے حق مین یہ چاہتا ہو کہ اسکا ایمان جاتا رہے اور وہ دوزخ میں پڑے جبکہ وہ اسکے ظلم وایذا کے انتقام کا قصد رکہتا ہو ایسا ہی تاتارخانیہ مین ہے اور اسکا موید خدا تعالی کا وہ قول ہے جسمین حضرت موسیٰ سے اس دعا کی حکایت ہے کہ اے خدا تو ان (فرعونیون) کے مالوں کو مٹا دے اور ان کے دلون کو سخت کر دے پہر وہ ایمان نہ لاوین جب تک دکھ کی مار دیکھ نہ لین۔

خدا تعالی کی یہ صفات قضا وقدر وارادہ کتاب وسنت سے ثابت ہین مگر انکی حقیقت متشابہ ہے اور کیفیت نامعلوم جیسا اور صفات خداوندی کا حال ہے جنکی حقیقت مخلوقات سے مخفی ہے امام اعظم علیہ الرحمۃ نے صفت ارادہ کا ذکر دوبارہ اسلئے فرمایا ہے جو اس صفت ارادہ کا رجو کائنات وموجودات کو ان کے بعض حالات

ومن رضی بکفر نفسه فقد کفر اتفاقا ومن رضی بکفر غیره ففیه اختلاف المشائخ والاصح انه لا یکفر بالرضاء بکفر الغیر ان کان لا یحب الکفر ولکن یتمنی ان یسلب الله عنه الایمان حین ینتقم منه علی ظلمه وایذائه کذا فی **التاتارخانیة** ویؤیده قوله تعالی ربنا اطمس علی اموالهم واشدد علی قلوبهم فلا یؤمنوا حتی یروا العذاب الالیم وللمشیة ای الارادة المتعلقة بهما صفاته فی الازل بلا کیف ای بلا وصف لذلک العمل والمعنی ان هذه الثلثة المذکورة صفات فی الازل ثابتة فی الکتاب والسنة الا انها متشابهة الصفة مجهول الکیفیة کسائر صفاته العلیة حیث حقیقتها خفیة عن البریة

× × × × وقد کرر الامام الاعظم رح ذکر الارادة ههنا تحقیقا لکونها صفة قدیمة لله تعالی تخصص المکونات

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

نے ذکر کیا ہو۔ اور اگر صرف ایک قیمت اوہار کا بائع نے ذکر کیا ہو۔ تو اس قیمت کی زیادتی کو نہ امام مالک کا قول نہ کور ناجائز قرار دیتا ہے۔ اور نہ کسی دلیل سے اسکا عدم جواز ثابت ہو سکتا ہے۔

ان عبارات میں جو نقد اور اوہار قیمت کا بیان ہے ایک ہزار۔ اور دو ہزار کا ذکر ہوا ہے۔ وہ یا تو صرف فرضی تمثیل ہے۔ یا اس سے یہ مراد ہو کہ جو چیز واجبی قیمت اوہار دو ہزار رکھتی ہو اسکو ایک ہزار نقد پر فروخت کرنا جائز ہے۔ اس سے یہ مراد ہرگز نہیں کہ جو چیز واجبی قیمت نقد ایک ہزار رکھتی ہو اسکو دو ہزار اوہار پر فروخت کرنا جائز ہے۔ تاکہ اس تمثیل سے غبن فاحش کا جواز ثابت ہو۔ ایسے غبن فاحش کو کوئی شخص جائز نہیں کر سکتا۔

غبن فاحش کے عدم جواز پر (بیع مسلم میں ہو خواہ اوہار قیمت کی صورت میں جسکو کوئی نادانی یا ناجاری سے منظور کرے) وہ حدیث بھی دلیل ہو سکتی ہے جسمیں ارشاد ہے کہ ضرر رسانی اسلام میں جائز نہیں۔ اسحدیث کو ظاہر الفاظ سے ثابت ہے کہ ضرر رسانی خواہ کسی صورت سے ہو حرام ہے۔ اسی کے موافق حنفیہ نے بھی فتویٰ دیا ہے کتاب درمختار میں ہے کہ ایک گھر کے نیچے کی منزل والا اوپر کی منزل والے کو چھت میں میخ گاڑنے اور بوجھ لادنے سے روک سکتا ہے۔ کتاب انصاب میں کہا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی ملک میں ایسا تصرف کرنا چاہے جسمیں ہمسایہ کا ظاہر ضرر ہو تو وہ روکا جائیگا۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ایسا ہی ابن ماجہ کے حاشیہ انجاح الحاجہ میں ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اس عموم ضرر میں وہ ضرر بھی داخل ہے جو غبن سے ہو

قال النبی صلے اللہ علیہ وسلم لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام (ابن ماجہ ص۱۷ ابوداؤد ص۱۵۰ مشکوٰۃ) ظاہر الحدیث تحریم جمیع انواع الضرر کما یدل علیہ وفی الدر المختار ص۳۴۶ السفل علیہ علو لیس لہ ان یتدا بید قوائم او سفل او یثقب بلا رضا الاخر وھذا ھو القیاس وقالوا لکل ان یفعل ما لا یضر فی الفضاء الاصل من تصرف فی ملکہ یضر بجارہ ضررا بینا یمنع والا فلا۔ وعلیہ الفتوی۔ (انجاح الحاجہ حاشیہ ابن ماجہ ص۱۷)

اور اسکا خلاف کسی صورت سے ثابت نہیں ہوا۔ (ابو)

وضاحت: ہوتا ہے اور اسکو ایک شخص زیادتی سے منظور کرتا ہے۔ اور اسکو ہم نے ثابت کیا ہے۔ (مقبول)

انگلستان میں اسلام

اشاعۃ السنہ نمبر ۱۱ جلد ۱۱ میں مضمون اصول اسلام پر اقوام غیر کی شہادت" کے شروع میں ثابت کر چکے ہیں۔ کہ اسلام جو اسوقت روز افزوں ترقی کر رہا ہے۔ وہ "سیلف ہلپ" (یعنے اپنی مدد آپ) کا نتیجہ ہے۔ خارجی مدد کا اسمیں کوئی حصہ نہیں ہے۔

اسکے اصول کی شائستگی و خوبی اقوام غیر کو اپنی طرف کھینچ رہی ہے۔ اور اسکے امہات مسائل کی خوش اسلوبی انکے دلوں میں مقناطیسی تاثیر کر رہی ہے۔ اسکی ترقی اہل اسلام کی شروت و حشمت کا اثر نہیں ہے اور نہ انکی سلطنت و شوکت کا وہ ثمرہ ہے۔ جیسا کہ مذاہب غیر کے۔ فی الجملہ۔ اور بمقابلہ اسلام بکمال ندرہ (جو بحکم النادر کالمعدوم کان لم یکن ہے) ترقی اسی دولت و سلطنت کا نتیجہ ہے۔ کہ جا بجا انجمن قائم ہیں شعبہ شہر اور دہ بدہ انکی منادیاں ہو رہی ہیں۔ دست بدست انکی مفت کتابیں بٹ رہی ہیں۔ وعلی ہذا القیاس اکثر اہل اسلام جو صاحب شوکت و دولت ہیں۔ وہ اشاعت اصول اسلام کی طرف متوجہ نہیں ہیں۔ اور جو لوگ اسطرف توجہ رکھتے ہیں انکے ہاتھ میں دولت نہیں اور ان دو نو فریق کا حال اس بیت کا مصداق و مقال ہے ؎ کریماں را بدست اندر درم نیست + خداوندان نعمت را کرم نیست

ومعہذا جو ترقی اسلام میں ہو رہی ہے۔ اسکا سبب معجزے اسکے اور کچھ نہیں کہ اسلام اپنی مدد آپ کر رہا ہے۔ اور اسکے اصول و مسائل کا نور اکناف و اطراف عالم میں خود بخود چمک رہا ہے۔ بَلْ كَانَ يَتَهَايَأُ وَلَهُ فَسْسَةٌ نَادٌ

بندوں ٹریمیون وغیرہ اخبارات میں چھپا ہے کہ انگلینڈ میں چرچ کی آبادی سو میں دو آدمی ہوتا ہے جس سے مشن کا کام چلتا ہے۔ پونڈ دس پیسے اوپر ہوتا ہے۔

یعنے اسکا تیل قریب ہے کہ خود ہی جل اٹھے اور چمکے۔ گو اسکو آگ نہ چھوئے۔
اسکی تازہ تصدیق یہ ہے کہ اسوقت خاص کر انگلستان میں (جو عیسائیت کا مرکز ہے) اسلام کا ستارہ بلند ہوا ہے۔ اور اسکے ایک مشہور شہر لورپول میں اسکا نور چمکا ہے۔ وہاں کے خاص باشندوں نے بغیر کسی خارجی تحریک و ترغیب کے اسلام کو قبول کیا۔ اور اب انمیں یوماً فیوماً اس نور کا چمکار ترقی پر ہے۔

آن لوگوں کے حالات اکثر دیسی اردو اخبارات میں شائع و مشتہر ہو چکے ہیں۔ ہم اس مقام میں بعض ولایت کے انگریزی اخباروں کا ترجمہ نقل کرتے ہیں۔ جسکی نقل و بیان سے ہمارا ایک یہ مقصود ہے۔ کہ اہل اسلام سے جو صاحب دولت و شوکت ہیں۔ وہ اب بھی اسلام کی سلف (پہلے) سے کچھ حصہ لیں۔ اس تیز رفتار پیادہ کو سواری سے مدد دیں۔ یا اس چلتے انجن میں اپنے فیاض چشموں سے پانی بھر کر اسکے سٹیم (بھاپ) کو زیادہ کریں۔

دوسرا مقصود یہ ہے کہ اقوام غیر سے وہ لوگ جو ابتک اس شاہد رعنا کے جمال باکمال سے محجوب ہیں۔ وہ بھی اسکے مشاہدہ کے لئے قدم بڑھاویں۔ اور حجاب غفلت یا نفرت اٹھا کر اسکے جلوہ دیدار دہ تجلی حاصل کریں۔ جو نومسلم لورپول حاصل کر چکے ہیں۔

انگریزی اخبار مینچسٹر ایگزامنر میں بیان ہوا ہے کہ کچھ دنوں سے یہ افواہ مشہور تھی کہ انگلستان میں وعظ کے ذریعہ دین محمدی کی اشاعت کیجارہی ہے۔ اور نتیجہ اوسکا یہ ہے کہ اس ایشیائی مذہب کو لوگ قبول کرتے جاتے ہیں۔ پہلے ان افواہوں کو لوگ نہیں مانتے تھے۔ اور بازاری گپ سمجھکر اسپر مضحکہ کرتے تھے۔ لیکن ہر چند معمولی خیال والے انگریزوں

کو یہ بیان نہایت تعجب انگیز ہوگا۔ باایں ہمہ حقیقت حال یہ ہے۔ کہ لیورپول میں اسلام تیز رفتاری کے ساتھ ترقی کر رہا ہے اور اس جماعت کا سرگروہ اس بات کا اظہار کرتا ہے۔ کہ اس دین کو عیسائی برابر قبول کرتے ہی جاتے ہیں۔ اس خیال سے کہ ہم اس نئے مذہبی جوش کے متعلق اصل کیفیتوں کو دریافت کریں۔ ہم نے اپنا ایک خاص نامہ نگار دریافت حال کے لئے لیورپول بھیجا۔ اور اوس سے کہدیا کہ حتے الامکان اُس کارروائی کے بعض سربرآوردہ اراکین سے بالمشافہ باتیں کرے

ہمارے وکیل نے پہلے اپنا قدم اوس مکان میں رکھا جس سے مسجد کا کام لیا جاتا ہے۔ اُس مکان کو اوس نے ایک پرانے فیشن (طرز) کا بڑا مکان پایا اور وہ بروگھم ٹریس میں ریسٹ ڈربی روڈ (جو لیورپول میں بہت بڑی تجارتی آمد و رفت کی جگہ ہے) کے جانب مقابل واقع ہے مکان کے باہر جانب ایک بڑا نوٹس کا تختہ لٹکا ہے۔ جسکے سرے پر یہ مشہور الفاظ کہ "خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے (یعنی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ) اور محمد اسکے رسول ہیں" لکھے ہوئے ہیں۔ اور اوس کے نیچے اوقات نماز کی تفصیل ہے۔ اندر کا مکان بطور ایک اسلامی انسٹیٹیوٹ (انجمن یا کمیٹی) کے ہے اور اُس کے مختلف کمروں کا اسطور پر انتظام ہے کہ ایک کمرے میں کتب خانہ ہے۔ ایک میں پڑھنے کا کمرہ۔ ایک میں عجائبات کا کمرہ۔ ایک میں وعظ کا کمرہ۔ اور ایک حصہ اوس مکان کا اوسکے مجاورین اور محافظین کے لئے علیحدہ کردیا گیا ہے۔ پشت کیجانب ایک بہت بڑا مکان ہے جسمیں ڈیڑھ سو سے دو سو تک نمازیوں کی گنجایش ہوسکتی ہے۔ یہ ایک لانبا سا کمرہ ہے۔ اوسکی زینت کی چیزوں میں سے صرف چند جوڑے عمدہ برہمی پردے ہیں۔ اور ایک عجیب طرح کا دیوار سے باہر نکلا ہوا تختہ ہے جو زاویہ حادہ پر ختم ہوتا ہے۔ اور اوسپر ایک عربی عبارت لکھی ہوئی ہے۔ اور اُس عبارت کے نیچے اوسکا ترجمہ بھی انگریزی میں

دیا ہوا ہے۔ صحن پر بہت سی چھوٹی چھوٹی ہندوستانی دریاں یعنی جانمازیں ہیں اور اوس کمرے کی بغل میں ایک چھوٹا سا کمرہ ہے۔ جسمیں کھونٹیوں پر ترکی ٹوپیاں لٹکی ہیں۔ اوس بڑے کمرے کے ایک کنارے پر ایک چھوٹا سا چبوترہ ہے۔ اور اوسپر ایک میز ہے۔ اور اوسپر ایک گدا بچھا ہوا اور اوسکے اوپر ایک قرآن رکھا ہوا ہے۔ محافظ مسجد وہاں کے حالات سے مطلع کرنے میں بہت رُکتا ہے۔ اور اجنبی شخصوں کو نماز پڑھنے کے سوا مسجد میں نہیں آنے دیتا ہے۔ اسلئے ہمارے رپورٹر نے صدر انجمن کا پتہ پوچھ لیا اور اوسکی تلاش میں روانہ ہوا۔

اوس جماعت کا صدر انجمن بلکہ یوں کہیئے کہ اوس کارروائی کا بانی مبانی مسٹر ڈبلیو۔ ایچ۔ کوپلیم ہے جو اوس شہر کا سولیسٹر (مقنن) ہے۔ مسٹر کوپلیم اوسوقت آفس (دفتر) میں تھے۔ اونہوں نے فوراً اپنے حتی المقدور ہر قسم کی اطلاع ہمارے رپورٹر کو دینے کے لئے خوشی ظاہر کی۔ مگر پہلے اپنے بعض پیشہ کے کاموں کو انجام دے لینے کی اجازت چاہی۔ اسلئے ہم (رپورٹر) نے اونکی درخواست قبول کی۔ اُس وقت تک ہم اونکے چہرے اور قیافہ کو غور سے دیکھتے رہے۔ مسٹر کوپلیم قد میں بہت بلند نہیں ہیں۔ ساڑھے پانچ فٹ سے شاید ہی اونچے ہوں اور اونکی بھوری لمبی داڑھی ہے۔ وہ اپنے سر کے بال کو پیچھے کی طرف جھاڑتے ہیں۔ اور اس طور پر چوڑی پیشانی نکل آتی ہے۔ وہ باتیں روانی کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ اوس کارروائی کی وقعت اور اوسکی آیندہ کامیابی اون کے دلپر اچھی طرح ثابت ہے۔

اس سوال کے جواب میں کہ آپ نے دین اسلام کب سے قبول کیا ہے اونہوں نے اسطرح پر بیان کرنا شروع کیا:۔ یہ قصہ نہایت طول طویل ہے۔ مگر اس خیال سے کہ شاید آپکے ناظرین اخبار کو اس سے دلچسپی ہو۔ میں اسقدر

کہونگا کہ مینے وسلین فرقہ کے عیسائیوں میں تعلیم پائی۔ ہاں کسی زمانہ میں میں اون لوگوں کے اتوار کے اسکول میں معلم بہی تھا۔ اور میں ترک مسکرات اور بینڈ آف ہوپ ورک اور خاصکر گڈ ٹمپلرس[1] کے کاموں میں نہایت دلچسپی رکہتا تہا۔ دسمبر ۱۸۸۳ء میں میں سخت علیل ہوا۔ اور اختتام جنوری ۱۸۸۴ء تک میری یہی حالت رہی تب میرے ڈاکٹر نے میری صحت کی غرض سے مجہے شمالی اسپین میں جانے کا حکم کیا۔ میں جبرالٹر (جبل الطارق) اور وہاں سے آبناے پار ہو کر ملک مغرب کے شہر طنجہ (ٹیجیر) میں پہونچا۔ اور کچہ دنوں تک اوس ملک میں مقیم رہا وہیں پہلے پہل مینے اسلام کی جہلک دیکہی۔ پیروان اسلام کا ظاہری خلوص میرے دلکو لگا اور میں اوسکے شرائع کی تحقیقات کرنے لگا میری جتنی تحقیقات بڑہتی گئی اوسیقدر اوس طرف میرا میلان زیادہ ہوتا گیا اور جب میں انگلستان پہونچا تو پہلی کتاب جو میں نے وہاں خریدی قرآن کا ایک انگریزی ترجمہ تہی۔ میں نے اس کتاب کو اور نیز اسلام کی بعض دوسری کتابوں کو جو میں کسی نہ کسی طرح پر مہیا کرسکا بغور پڑہا اور اس مذہب کی حقانیت میرے دل پر ثابت ہوئی۔ اس خیال سے کہ فیصلہ میں عجلت کرنی نچاہئے۔ میں نے دوسرے مذہبی اعتقادات کے دریافت حال کا بہی ارادہ کیا۔ اس لئے میں نے میکسمولر کی بہتیری کتابیں پڑہیں اور میں نے برہمنوں اور بدہ مذہب والوں پارسیوں۔ نادلسٹوں اور پیروان کنفیوشیس (چینی مذہب کا بانی) کی مذہبی کتابوں کے ترجمے دیکہے۔ اور قدیم مصریوں کی کتاب المرضی اور ٹیرس آف ایسس اور جدید بک آف مارمن کو بہی مطالعہ کیا۔ جسقدر زیادہ کتابیں میں نے پڑہیں اوسی قدر مجکو یقین ہوتا گیا۔ کہ مذہب حق اسلام ہے اور اس لئے میرے دل نے اس مذہب کے قبول کرلینے پر مجہکو راغب کیا۔ اب سوال

[1] قانون پڑہنے والی جماعت

یہ پیدا ہوا کہ میری وجہ معاش پر اسکا کیا اثر پیدا ہوگا؟ میری شادی ہو گئی تھی۔ اور ایک کمسن کنبہ کے نان و نفقہ کا مجھپر بار تھا۔ اور اون سب کی کفالت کا ذریعہ صرف میرا پیشہ تھا۔ کچھ دنوں تک تو میں تذبذب میں رہا۔ ایمان اور خیالِ انجام فرض مجھے کچھ کہتا تھا۔ اور تعلقات اقربا اور منفعت ذاتی مجھے کچھ اور بات کی طرف مائل کرتے تھے۔ میں نے اپنے ایک دلی دوست سے اس بات کا ذکر کیا اور اوس نے یوں جواب میں کہا۔ "اگر تم تثلیث کو نہیں مان سکتے ہو تو یونیٹیرین۔ (موحد عیسائی) کیوں نہیں ہو جاتے۔ یہ ایک معزز مذہب ہے۔ میں نے کہا کہ "میں ڈگمگ کی حالت میں رہنا پسند نہیں کرتا۔ جب مجھے چھوڑنا ہی ہے تو بہتر ہے کہ میں اسے پوری طرح سے خیرباد کہوں" آخرش میں آخری کارروائی کرنے پر مستعد ہو گیا۔ اور میں نے اپنے خاندان اور اہل و عیال سے کہدیا کہ اب میں عیسائی نہیں۔ اور مسلمان ہونے پر بالکل امادہ ہوں۔ وہ سب مجھپر ہنسنے لگے اور لوگوں کو اشارہ کیا کہ جلد اسکو ریں ہل[1] یا کسی دوسری جگہ کے پاگلخانہ میں بھیجو۔

اسکے بعد میں مسلمانوں کے طریقہ پر رہنے لگا اور اس مضمون کو لوگوں کے سامنے پیش کرنے کے لئے اُن سے بحث کرنے لگا اس تدبیر سے مجھے بہت کامیابی حاصل نہیں ہوئی بہت سے لوگوں نے مجھے صاف کہدیا کہ ہمیں مذہب حق کی تحقیق کی مطلق پروا نہیں ہے سب ہی مذاہب اچھے ہیں۔

برسوں تک استعمال مسکرات کے ترک کلی پر لکچر دے چکا تھا۔ اور لیورپول کی ہر انجمن ترک مسکرات وقتے از اوقات میری خدمت سے مستفید ہو چکی تھی میں نے خیال کیا کہ مجھے "بیک کرشمہ دو کار" حاصل کرنے کا اچھا موقع ہے۔ یعنی یہ کہ ایک ہی وقت میں ترک استعمال مسکرات اور اسلام پر ایک ساتھ وعظ کہوں آخرش اسکے بعد لکچر جو[1] میں نے دیا اوسمیں رسول مقبول محمد صلی اللہ علیہ وسلم

[1] ایک پھاڑ ہند

[1] اس لکچر کا خلاصہ ہمنے بصفحہ (۳۴۰) نقل کر دیا ہے

کا حال بیان کیا اور اون کی کارروائیوں کی تعریف کی اور پھر اس بات کو لوگوں کے ذہن نشین کیا کہ اسلام میں شراب خواری اور قمار بازی ممنوع ہے جلسہ برخاست ہونے کے وقت حضار جلسہ میں سے ایک معزز شخص میرے پاس آئے اور اسلام کی نسبت مجھ سے بعض سوالات کئے میں اونکو اپنے ساتھ گھر لے گیا اور اوس شب کو اور اوسکے بعد بہت سی راتونکو ہم دونوں آدمیوں میں اس بارہ میں اچھی طرح سے بحث ہوتی رہی۔ میں نے انہیں اپنا قرآن دیا اور تین ہفتوں کے بعد اونہوں نے مجھسے آکر یوں کہا میں گواہی دیتا ہوں۔ کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اوس کے رسول ہیں" یہ پہلے شخص تھے جنکو میںنے مشرف باسلام کیا۔ چند ہفتوں کے بعد بکن ہیڈ میں میںنے چھ اسپیچ کہی۔ اسپیچ کا مضمون "عرب کا برا استعمال مسکرات کا دشمن" تھا۔ حضار جلسہ میں سے ایک شخص جو اس مرتبہ ایک لیڈی بھی ہمراہ لائے تھے میرے پاس آئی اور مجھسے قرآن مانگا میں نے دیا۔ اور وہ لیڈی اب ہماری انجمن کی خانہ ہے۔

جب میں نے چار شخصوں کو مشرف باسلام کیا تو ہم لوگوں نے مونٹ ورنن اسٹریٹ میں ایک چھوٹا سا کمرہ لیا جسکو ہفتہ میں دو دن یعنی جمعہ اور یکشنبہ کو ہم کام میں لاتے تھے اور باقی دنوں میں کرایہ پر دیتے تھے۔ اسکے بعد ہم لوگ جمعہ کے دن آپسمیں وعظ کہنے کے لئے جلسے منعقد کرنے لگے اور اتوار کے دن پبلک (عام) کو جلسے وعظ میں مدعو کرنے لگے۔ اکثر تو ایسا ہوا کہ خود ہم لوگوں کے سوا دوسرا کوئی شخص شریک جلسہ نہ تھا اور اسر ہتے زیادہ یہ بات ہوئی کہ دو سایہ کے برابر حاضر ہوئے ہماری کثرت کیساتھ تو نہیں اور جب ہم لوگ اپنے گھر میں بیٹھنے یا اوس سے باہر آنے لگے تو ہمارے گرد پیچھے اور بیچ میں چیزیں پھینکیں ہم لوگ اپنے کام میں مشغول رہے اور بندریج لوگوں کو دائرہ اسلام میں داخل کرتے رہے یہانتک کہ سال گذشتہ

ہم نے ہلوا کا نام سنا ہے۔

ہم نے ہلوا اور بکن ہیڈ میں جلسے وعظ کئے تھے

کے آخر میں جب ہم لوگوں کی تعداد بہت بڑھ گئی تو ہم اس مکان میں جہاں آب ہیں چلے آئے اور یہ مکان وسیع اور آرام دہ دونو ہے۔ ہماری انجمن کے اسوقت ۴۴ ممبر ہیں اور سب سن شعور کو پہونچے ہوئے ہیں۔ پانچ تو انمیں سے ہندوستان کے معزز اشخاص ہیں اور باقی وہ ہیں جنہوں نے عیسائیت کو چھوڑ کر اسلام قبول کیا ہے ہمارے ممبروں میں بارہ لیڈیاں ہیں جمعہ کے دن وعظ وغیرہ عربی اور انگریزی دونو میں ہوتا ہے۔ اور اتوار کے دن صبح اور شام دونو وقت عام لوگ جلسۂ وعظ میں بلائے جاتے ہیں یہ وعظ البتہ صرف انگریزی زبان میں ہوتا ہے۔ ہم لوگ باری باری سے اذان دیا کرتے ہیں۔ اذان عربی اور انگریزی دونو میں دیجاتی ہے اور تمام قرب وجوار میں اوسکی وجہ سے ایک ہل چل سی مچ جاتی ہے۔ لوگ اس نئی قسم کی آواز کو سننے کے لئے دوڑتے ہیں اور اکثر کوئی دو سو آدمیوں کے قریب مسجد کے گرد جمع ہو جاتے ہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مجمع والے کسی قسم کی شرارت نہیں کرتے ہیں ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً پچھلے ہفتے کے اتوار کو مجمع کے بعض اشرار نے مؤذن کو پتھر اور کیچڑ پھینک مارا اور ہمارے ایک ممبر کی آنکھ میں ایک ڈھیلا لگا جس سے اوسکی آنکھ کو کسیقدر صدمہ پہونچا اوسے ڈاکٹر کو آنکھ دیکھانے کی ضرورت ہوئی۔

نامہ نگار:۔ کیا تم لوگوں میں کوئی مخصوص پادری (پیش امام) ہے **مسٹر کویلیم**:۔ اسلام میں کوئی خاص پادری (یا امام) نہیں ہر شخص خود اپنا پیش امام ہے اور بلا واسطہ وہ خدا کے حضور میں جاتا ہے۔ گو ہم لوگ آپسمیں سے ایک شخص کو امام بناتے ہیں لیکن یہ عزت باری باری سے ہر شخص کو دیجاتی ہے ہر شخص خوشی سے کام کرتا ہے۔ کوئی شخص خدمت کی مزدوری نہیں پاتا۔

نامہ نگار:۔ کیا تم جلسۂ عبادت کی فیس لیتے ہو۔ یا یہ بتاؤ کہ تم اپنے مسجد وغیرہ کے قیام کے لئے روپیہ کیونکر جمع کرتے ہو؟

مسٹر کویلیم:۔ ہم لوگ کوئی فیس نہیں لیتے اور نہ کسی شخص کی عبادت کے لئے

کوئی مخصوص جگہ ہے۔ مسجد کا ہر حصہ ہر سچے مسلمان کی جائداد ہے اور اسوجہ سے کسی خیر کی حاجت نہیں ہے جبری طور پر کسی سے کچھ مانگا نہیں جاتا ہے۔ ہر ممبر اپنے حوصلہ کے مطابق خزانچی کو کچھ دیدیتا ہے اور اسطور پر ہمارے سرمایہ میں کبھی کمی نہوئی ہے۔

نامہ نگار :۔ کیا تم لوگوں کو دائرہ اسلام میں ابھی تک لاتے جاتے ہو؟

مسٹر کریلیم :۔ ہاں بیشک اور بہت سے اشخاص ایسے ہیں جنہوں نے گو ابتک اسلام قبول نہیں کیا ہے۔ پھر بھی وہ بہت کچھ ہم لوگونسے ہمدردی رکھتے ہیں اور ہمیں امید ہے کہ بہت جلد ہماری جماعت کے رکن ہوجائینگے۔ پچھلے اتوار کو نو شخصوں نے آکر ہمسے اسلام کی نسبت مزید تحقیقات کی اور اسپر غور کرنے کا ارادہ ظاہر کیا۔

نامہ نگار :۔ کس کس طریقے اور مشرب کے لوگ تمہارا دین قبول کرتے ہیں؟

مسٹر کولیم :۔ اسکا جواب دینا مشکل ہے۔ اس لئے کہ وہ لوگ مختلف طریقوں اور مذہبوں کے ہیں۔ ہمنے ایک رومن کیتھولک کو مسلمان کیا ہے بہت سے ایپسکوپلین کو۔ بعض وسلیٹین کو۔ ایک پریمیٹو ڈسٹ کو۔ ایک یونیٹیریں (موحد عیسائی) کو تھوڑے اسپرچیچوالسٹ (روحانی عیسائی) کو۔ اور ایک ملحد کو۔ ہم اون سے یہ نہیں پوچھتے کہ تم کس مذہب یا مشرب کے آدمی ہو اس بات کا وعظ کہتے ہیں۔ کہ خدا سب کا رب ہے اور آدمی ایک دوسرے کے بھائی۔ اور جب وہ اسپر ایمان لانے اور کلمہ پڑھنے یعنے ہم لوگوں کا مذہب قبول کرنے کو مستعد ہوجاتے ہیں۔ تو ہم اونکو ایک دستاویز پر دستخط کرنے کے لئے کہتے ہیں اور تب اونکو پورے طور پر اپنی جماعت کا رکن بناتے ہیں۔

نامہ نگار :۔ مسٹر کولیم! ہمنے سنا ہے کہ تم نے ایک کتاب لکھی ہے جسمیں اپنے مذہب کے حالات بیان کئے ہیں؟۔

بوجه دون وجه فی وقت دون وقت
وردًا علی الکرامیة وبعض المعتزلة
من ان ارادته حادثة
واما جمهورهم فانکروا ارادته
للشرور والقبائح حتی یقولوا
انه سبحانه اراد من الکافر و
الفاسق ایمانه وطاعته لا کفره
ومعصیته زعما منهم ان ارادة
القبیح قبیحة کخلقه وایجاده
وهو ممنوع ومدفوع بان القبیح هو
کسبه والاتصاف به فعندهم
یکون اکثر ما یقع من افعال الخلق
علی خلاف ما اراد الله فی البلاد وهذا
شنیع جدًا حیث لا یصبر علی ذلک
رئیس قریة من العباد۔
واذا عرفت ذلک فللعباد افعال
اختیاریة یثابون بها ان کان طاعة
ویعاقبون علیها ان کان معصیة
لا کما زعمت الجبریة ان لا فعل للعبد
اصلا لا کسبًا ولا خلقًا وان حرکاته

و وجوہات و بعض اوقات سی مخصوص کرتی ہے)
قدیم ہونا ثابت ہو اور کرامیہ اور بعض معتزلہ کا یہ
قول کہ "صفت ارادہ حادث ہے" باطل ہو۔
فرقہ معتزلہ کے لوگ اکثر اس امر کے منکر ہین
کہ خدا تعالی بُری باتون کا ارادہ کرتا ہے وہ
یہانتک کہتے ہین کہ خدا تعالی کافر سے ایمان لانے
اور فاسق سے اطاعت کرانیکا ارادہ کرتا ہے نہ یہ
کہ کفر و گناہ کرین انکا یہ خیال ہے کہ بدی کے
وجود مین آنیکا ارادہ کرنا بہی بُرا ہے جس طرح بدی
کا پیدا کرنا۔ انکا یہ قول لائق تسلیم نہین بلکہ اس
وجہ سے لائق رد ہے کہ بدی کا کمانا اور عمل مین
لانا بُرا ہے نہ اسکا پیدا کرنا۔ معتزلہ کے نزدیک
مخلوق کے اکثر افعال ارادہ خالق کے برخلاف
وقوع مین آتے ہین اور یہ ایسی تجویز ہے کہ اسپر
ایک گاؤن کا رئیس صبر نہین کرسکتا (یعنی اُسکے
موضع حکومت مین اُسکے ارادہ کے خلاف ہو
تو وہ ہرگز ہونے نہین دیتا)
یہ تونے جان لیا تو اب یہ جان لے کہ بندون
کے لئے اختیاری افعال بہی ہین جن پر وہ ثواب
پائینگے اگر طاعت کے کام ہون اور دکہ اُٹہائینگے
اگر وہ گناہ کے کام ہون ایسا نہین ہے جو جبریہ کہتے ہین کہ بندہ کا کوئی فعل ایسا نہین ہے

مسٹر کولیم :- ہاں مینے ایسا کیا ہے۔ اس چھوٹی سی کتاب نے جو کام کی ہے وہ تعجب انگیز ہے۔ پہلے اسمیں صرف دو تین لکچر تھے جو میں نے اپنے ہم مذہبوں کے سامنے دیئے تھے۔ میں نے اون لکچروں کو ایک رسالہ کی شکل میں بنا ڈالا۔ تاکہ۔ لوگوں کو اپنے اعتقادات کی نسبت جواب دینے میں مجھے آرام ہو۔ آٹھ مہینوں کے اندر طبع اول کی ۲ ہزار جلدیں فروخت ہوگئیں اور چونکہ زیادہ جلدوں کے برابر تقاضے آتے رہے۔ مینے اوس کتاب پر نظر ثانی کی۔ اور اوسمیں اضافہ کیا اور بار ثانی چھپوا کر شائع کیا۔ اسمیں سے بھی نصف کے قریب بک چکی ہے علاوہ اسکے اسکا ترجمہ ہندی بنگالی برہمی فارسی ترکی اور عربی زبانوں میں کیا گیا ہے۔ اور ہزاروں جلد کتابیں اون زبانوں میں بھی فروخت کی گئی ہیں۔ کوئی ہفتہ ایسا نہیں گزرتا ہے کہ دنیا کے بعض دور دراز حصے سے اس کتاب کی طلبی کے خطوط نہ آتے ہوں۔ پچھلے ہفتہ میں صرف مکہ معظمہ سے میرے پاس تین خطوط آئے تھے۔

نامہ نگار :- کیا مسٹر کولیم! تمہیں حقیقت میں یقین ہے کہ تم تمام انگلستان کو مسلمان بنا ڈالوگے؟

مسٹر کولیم :- مجھے ذرہ بھی بات کا نہیں ہے۔ اور امید بہت سی باتوں کی ہے مگر میں سب کے لئے خدا پر بھروسا کرتا ہوں اور مجھے کچھ شک نہیں ہے کہ اللہ کی مرضی اس ملک والوں کو مسلمان بنانے کی ہوگی تو اسمیں اسکی قوت ہے۔

نامہ نگار :- تعجب کی بات ہے کہ پہلے کبھی انگلستان میں اشاعت اسلام کی کسی کو خیال نہیں ہوا۔

مسٹر کولیم :- واقعی کچھ بھی نہیں۔ تم دیکھتے ہو کہ تھوڑے ہی دنوں سے کچھ چند مسلمان انگریزی اچھی طرح سے بول سکتے تھے۔ اور اسلئے اون سے

مشکل تھا۔ کہ وہ یہاں آئیں اور اسلام کی کامیابی کے ساتھ اشاعت کریں۔
علاوہ بریں تم دیکھتے ہو کہ ہم لوگوں میں بھاڑے کا مشنری کوئی نہیں ہے۔ اور
پھر انگریز خلقی طور پر غیر ملک والوں کی طرف سے کشیدہ رہتے ہیں۔
یہ اخبار منچسٹر انگیزیمنر کا بیان ہے۔ ایسا ہی ٹائمز وغیرہ انگریزی اخباروں
میں ان حالات کا بیان ہوا ہے۔ اور یہی حالات دیسی اور اخباروں میں۔
(اجمال و تفصیل کے فرق ساتھ) بیان ہوئے ہیں۔

مسٹر کویلیم یا یوں کہیں (اگر مسٹر موصوف اور انکے اور ہمارے
اخوان دین پسند کریں حضرت مولٰنا مولوی شیخ کلیم* اللہ صاحب) نے
جو اپنی تقریر میں بجواب ایک سوال نامہ نگار اخبار کے ایک چھوٹی سی کتاب
تصنیف کرنے کا ذکر فرمایا ہے۔ وہ کتاب پنجاب میں سب سے پہلے
خاکسار ایڈیٹر کے ہاتھ مین آئی ہے۔ جسکا خاکسار کے کہنے سے میرے
ایک عزیز و باتمیز تلمیذ نے اردو مین ترجمہ کیا۔ اور اُسکو میرے
پیارے دوست مولوی کرم بخش صاحب مہتمم اسلامیہ پریس
لاہور (جو اشاعۃ السنہ کا مطبع ہے) نے چھاپا۔
وہ ۳۸ صفحہ کا رسالہ ہے جسکا نام دین اسلام ترجمہ فیتھ آف اسلام ہے
اسمقام میں ہم اسکے بعض مضامین کا اس غرض سے انتخاب کرتے ہیں کہ ہمارے
ناظرین اس انتخاب سے رسالہ اور اسکے مصنف مولٰنا شیخ کلیم اللہ صاحب کی
خوبی و کمال کا اندازہ کریں۔ اور اس رسالہ کو جو اسلامیہ پریس لاہور سی بقیمت ۲/
و محصولڈاک ۱/ مل سکتا ہے۔ خرید فرما کر اسپر یہ شعر پڑھیں۔ ؎

* کلیم اللہ کہنے کی یہ وجہ ہے۔ کہ چونکہ خود بخود بغیر کسیکی تعلیم و تربیت کے تفہیم الٰہی سی مشرف
باسلام ہوئے ہیں۔ لہٰذا وہ روحانی طور پر خدا کے ہمکلام ہیں۔ اور لفظ علیم لفظ کویلیم سے ملتا ہے۔

جاوی چند دادم جاں خریدم + بحمدللہ بس ازاں خریدم

اسکے صفحہ ۲ میں کھا ہے۔ جب ہم خیال کرتے ہیں کہ دین اسلام سلطنت برطانیہ کے ساتھ۔ اور بکھو کہا سلمان رعایا کے ساتھ جو اس سلطنت کے زیر سایہ زندگی بسر کرتے ہیں اسقدر مخلوط ہو رہا ہے۔ تو یہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ عموماً لوگوں کو اس دین کی نسبت اور اسکے معتقدان کی تاریخ کی نسبت اسقدر کم واقفیت ہے۔ اور انجام اسکا یہ ہے کہ چونکہ بیشمار لوگ ان باتوں سے محض ناواقف ہیں۔ اسواسطے وہ آسانی سے فریب میں آجاتے ہیں۔ اور جب کوئی مدعی اس دین کے خلاف کچھ تحریک پیدا کرنیکی کوشش کرتا ہے۔ تو اُسوقت اُنکی قوت فیصلہ (حج منٹ) راہ مستقیم سے بھٹک جاتی ہے۔ تاہم اگر انسانوں کا یہ فرض ہو کہ وہ آپس میں صلح کے ساتھ رہیں۔ اور جہانتک اُنکی طاقت میں ہو محض بدی کی بجائے محض نیکی آپس میں کریں۔ تو ایسے مضمونوں سے واقفیت حاصل کرنے میں ہمیں کچھ نقصان نہیں ہوتا۔

دین اسلام کی سب سے عمدہ اور نہایت ہی مختصر تعریف وہ ہے جو ڈیوڈ ارکوہرٹ نے اپنی لطیف کتاب مطبوعہ ۱۸۳۹ء موسوم بہ **سپیرٹ آف دی ایسٹ** کے جلد اول کے دیباچہ میں لکھی ہے۔ اور وہ یہ ہے "اسلام بحیثیت دین کوئی نئے اصول نہیں سکھاتا۔ کوئی نیا الہام (وحی) قائم نہیں کرتا۔ کوئی نئے مسائل نہیں بتاتا۔ اس میں کوئی (پریسٹ ہڈ) مدارج دینی نہیں اسمیں کوئی سلطنت کلیسیا نہیں یہ مذہب لوگوں کو ایک دستور العمل دیتا ہے۔ اور ریاست کو ایک خاص ضابطہ جسکا نافذ ہونا منظوری دین ہوتا ہے" اسبات کو بہتوں نے تسلیم کیا ہے۔ کرارکوہرٹ سچا ہے۔ پالگریو۔ ویمبری۔ راولنسن۔ آرڈ النڈ سٹنلی آف ایلڈرڈی کانسکی وغیرہ وغیرہ نے اسکی بصیرت کا حصہ لیا ہے۔ اور

اسکے بیانات کی تصدیق و تائید کی ہے۔ ہر ایک سیاح نے جسکو مسلمانوں کے ساتھ گرا ملاپ ہوا ہے۔ کچھ نہ کچھ اُنکی تعریف میں کہا ہے۔ بایں ہمہ گریٹ برٹن میں جماعت کثیر کی رائیں غیر متاثر رہی ہیں۔ حق کا عموماً پتا نہیں لگا۔ کیونکہ بہت سے انگریزی بولنے والے لوگوں نے دین مسیحی کی کسی نہ کسی فرقہ میں تربیت پائی ہے۔ جن سے انہوں نے اس مضمون کی نسبت سخت اور نامعقول بدگمانی پیدا کرلی ہے۔ بسبات کو وہ اپنے دین کا ایک اہم حصہ سمجھتے ہیں اور جب انگلیکن چرچ کے ایک ڈگنیٹری (پریسٹ سے زیادہ درجہ کا ہوتا ہے) کینن ایزک ٹیلر جیسے نے اپنے سچے اعتقاد کو جو اسکو اس امر میں حاصل ہے ایک گرجہ کی مجلس کے اندر دلیری کے ساتھ بیان کیا۔ تو اُسپر سخت ملامت آمیز اور متعصبانہ حملے کئے گئے۔

کینن ٹیلر نے جو خیالات دآلور ہلٹن کی مجلس گرجا میں ۷۔ اکتوبر ۱۸۸۰ء کو بیان کئے ہیں۔ اور جو دوسرے دن اخبار ٹائمز میں شائع ہوئے بڑی احتیاط کے ساتھ ملاحظہ اور غور کرنے کے قابل ہیں۔ نہ وقت ہے اور نہ جگہ ہے کہ ہم اُسکی پوری تقریر لکھدیں تاہم اس سے رُک نہیں سکتے کہ اسکا کچھ حصہ یہاں دوبارہ شائع کریں

اسکے بعد مولنا شیخ کلیم اللہ صاحب نے پادری کینن ایزک ٹیلر صاحب کا وہ لیکچر نقل کیا ہے۔ جو اشاعۃ السنۃ نمبر ۱۲ جلد ۱۱ میں صفحہ ۳۴۹ سے منقول ہے

اسکے بعد صفحہ ۱۰۔ اسکی تائید میں مسٹر جوزف ٹامسن سیاح کا خط نقل کیا ہے

اسکے بعد صفحہ ۱۵ میں کہا ہے۔ اس مضمون پر اپنے ہی بعض ہم ملکوں کی تقریروں اور تحریروں کے مختصر خلاصہ لکھکر اب ہم دین اسلام پر بڑے ٹھنڈے دل اور سکون کے ساتھ غور کرتے اور اس امر کے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ آیا یہ مذہب عقل و فہم کے مطابق ہو سکتا ہے۔؟

اسلام کا اصل اصول یہ ہے کہ ابتداے آفرینش سے قیامت تک بس ایکہی

سچا اور اکلا مذہب رہا ہے اور ہمیشہ رہیگا۔ اس مذہب کی بنیاد بس اس صداقت کا جاننا ہے کہ صرف ایک ہی سچا خدا ہے (لا الہ الا اللہ) یہ اعتقاد قرآن مجید میں بہت مرات و کرات تلقین کیا گیا ہے۔ اور اس بیان کی صداقت کے لئے آیات نقل کئے جا سکتے ہیں لیکن اس موقع پہ تھوڑے سے کافی ہونگے۔ اسکی تائید میں آیات قرآن کا ترجمہ نقل کیا ہے۔

اسکے بعد خدا تعالیٰ کی صفات اور اسکی تائید میں مضمون آیات بیان کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ بڑین اسلام کے اصول و ہدایات ہیں۔ یہ آدم علیہ السلام کے وقت سے متوارث چلے آئے ہیں۔ یہانتک کہ لوگوں کے مشرکانہ توہمات کا انہیں دخل و اختلاط ہوگیا۔ تب خدا تعالیٰ نے حضرت نوح و حضرت ابراہیم وغیرہ انبیا کو اصلاح دین قدیم کے لئے بھیجا۔ اور اسکی تائید میں اُن ایات قرآن کو ذکر فرمایا جنمیں اُن انبیا کے بعثت و دعوت کا ذکر ہے۔

اسکے بعد صفحہ ۲۱ میں کہا ہے۔ انبیاء الوالعزم میں سے پانچویں نبی یعنے علیہ السلام ہیں وہ نبی جسکے مسیحی لوگ اپنا نجات دہندہ بولتے ہیں اور اللہ تعالے کے برابر سکا رتبہ سمجھتے ہیں۔ بیشک اسلامی اور مسیحی اعتقاد میں یہ ایک بڑا بھاری فرق ہے ایک معمولی عیسائی کا جو اپنے فرقہ کے عجیب پیچدار علم الٰہی کی ماہیت کو بخوبی واقف نہیں ہوتا۔ ایک مبہم خیال ہوتا ہے کہ وہ تثلیث کو مانتا ہے۔ جب پوچھا جاوے کہ اس تثلیث میں کیا کیا (یا کون کون) شامل ہے تو جواب دیتا ہے کہ باپ بیٹا روح القدس اور شاید بطور تشریح یہ بھی کہدے کہ تین شخص مگر ایک خدا سب پوچھا جاوے کہ اس بدیہی تناقض کی ذرہ تشریح کردو تو وہ الٹا پلٹ جواب دیتا ہے کہ یہ ایک راز ہے۔ اور اگر کوئی کیتھولک یا کوئی انگلشن ایل پس کو پیلین ہو تو وہ اس حقیقی مسیحی اور فیاضانہ منادی کا حوالہ دیگا۔ جو اتھنے سے اس عقیدہ

کے نام سے مشہور ہے اور جو دین کیتھولک کے کل خلاصوں کے اظہار کرنیکے بعد اُن لوگوں کو جو اُس عقیدہ کی کسی ایک لفظ بلکہ کسی ایک سلیبل کو نہیں مان سکتے ابدالآباد جہنم میں پہنچا دیتا ہے۔

لفظ تثلیث الہامی نہیں ہے اور کتب مسیحی میں ایک جگہ بھی نہیں پایا جاتا۔ یہ لفظ کلیسیا میں دوسری صدی میں اس غرض سے لایا گیا کہ اُس سے الوہیت میں تین شخصوں کی یگانگت پر ایمان لانا مفہوم ہو۔ بڑے بڑے علمائے الہیات اس خیالی مسئلہ کو بیان نہیں کر سکتے اس مضمون پر جو رسائل انہوں نے لکھے ہیں انمیں عموماً معذرتیں ہی ہوتے ہیں یا اس امر کا اظہار کہ یہ مسئلہ ایک ایسا راز ہے کہ جسکا ہم میں آنا ناممکن ہے۔ ڈاکٹر رابن سن اپنے خیالات کو یوں قلمبند کرتا ہے "انسانی ذہن فنِ ایجاد میں جہاں تک دلیرانہ سے دلیرانہ پرواز کر سکتا ہے یا انسانی عقل سمجھنے میں جتنی دور سے دور وسیع حد تک پہنچ سکتی ہے اُن سب سے بالاتر سدا مبارک تثلیث کا عمیق راز ہے" اگر ڈاکٹر رابن سن سچا ہے۔ اور ایسا بہید اس قسم کا ہے کہ انسانی ذہن اور عقل کی رسائی سے بھی کہیں پرے ہے۔ تو پھر قریباً سکنڈی نیوین اور قدیم مصری دیوتاؤں اور افلاطونی اعتقاد اور ہندوؤں کے موجودہ علم الہیات کا عقیدہ بھی کوئی انسانی ایجاد نہیں ہے بلکہ ربانی الہام ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ عیسائی لوگ غالباً اس مسئلہ میں موافق نہو سکیں گے"

ایک اور مصنف اس مضمون کیطرف اشارہ کرتا ہے "عیسائیوں میں بھی مسئلہ مقدس تثلیث تحقیق کی نسبت ایمان پر زیادہ تر مبنی ہے۔ اور اس مضمون میں رائے زنی کرنے کی ہر ایک سعی (خواہ وہ کیسی ہی اچھی کیوں نہو) جو اُس سے بڑھکر کیجائے جتنی کہ خدا تعالیٰ نے اپنی پاک کلام میں صاف صاف طور پر ذکر فرمائی ہے۔ اس خداشناسی کی ایک احمقانہ اور اکثر اوقات خطرناک

کوشش ہے جو غلطی پر مبنی ہے۔ میرے محقق خدا ترس عیسائی بھائیو تمکو اس بھید میں گھس پڑنے کے لئے کوشش نہیں کرنی چاہیئے۔ ضرور ہے کہ تم اسکو بالکل بے تحقیق اور بے دریافت نگلجاؤ۔ اور اگر تمہاری سمجھ اسبات کو قبول نہیں کرتی۔ تو اس مضبوط قول کے دعوے سے مطمئن ہو جاؤ کہ یہ عقیدہ کیتھولک کا ہے۔ جس عقیدہ کو اگر ہر ایک شخص مکمل اور بے لوث نہ رکھیگا۔ تو وہ ابدالآباد ہلاکت میں پڑے گا۔

عیسائیوں کو اگرچہ اسبات سے تعجب ہو۔ لیکن اسکے اور واقعی ہونے میں کچھ شک نہیں تمام کتب مسیحی میں کوئی ایسی آیت نہیں۔ جسمیں تثلیث کا مسئلہ صاف صاف ثابت ہو۔ ہاں ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ تین ہیں جو آسمان پر ہیں باپ کلمہ اور روح قدس۔ اور یہ تینوں ایک ہیں (۱۔ یوحنا۔ ۵۔ ورس) اور یہ ایک مشہور بات ہے کہ رویژن کمیٹی (نظر ثانی کرنیوالی جماعت) نے اس آیت کو عہدنامہ نظر ثانی شدہ میں سے نکالدیا ہے۔ اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ اگر اسکو عہدنامہ میں رہنے دیں تو ہمیں دیانت داری نہیں ہے۔ ہمارے ناظرین اس مضمون کو پڑھتے پڑھتے مسیح کے اُس جواب پر بھی غور فرماویں جو آپنے کسی حاکم کے اس سوال پوچھنے پر دیا تھا۔ کہ اے نیک اُستاد میں کیا کروں کہ حیات ابدی کا وارث بنوں اور یسوع نے اُسے کہا تو مجھے کیوں نیک کہتا ہے۔ بجز ایک یعنی خدا کے کوئی نیک نہیں (لوقا۔ ۱۸۔ ۵ ۔ ۱۸۔ ۱۹۔) اُن لوگوں کو جو اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ ایک کو مسیح اپنے آپ سے امتیاز دیا تھا وہ خود ہی تھا اس آیت پر بخوبی غور کرنا چاہیئے۔ عیسائیوں کے مسئلہ تثلیث اور اُن کے بڑے اُستاد یعنے۔ کی اُس تعریف کیلئے جسمیں انہوں نے اُسے خدا تک پہنچا دیا ہے۔ اتنا ہی کافی ہے آؤ اب ہم دیکھیں کہ اس بارہ میں

اسلام کیا بتاتا ہے اور اس مطلب کے لئے اس سے بہتر کیا ہو سکتا ہے۔ کہ ہم قرآن کے الفاظ بعینہ نقل کریں۔

اسکے بعد اُن آیات قرآن کو جو مسیح کی صحیح حالات وہدایات کے باب میں ہیں نقل کیا۔

اسکے بعد صفحہ ۲۴ میں آنحضرت کے حالات بعثت وہجرت وغیرہ کو ایسے طور پر بیان کیا ہے۔ جیسے کوئی محدث اور اسلامی مورخ بیان کرتا ہے۔

اسکے بعد کہا ہے۔ اب ہم مختصر طور پر اسلام کے کچھ مسائل جنکا پہلے کچھ اشارہ نہیں ہوا ہے ذکر کرتے ہیں۔

ہم ابھی لکھ چکے ہیں کہ اصل اصول اسلام صرف ایک ہی خدائے یگانہ پر ایمان لانا اور تمام قسم کی بت پرستی سے بچنا ہے۔ نیز ہم نے چند بڑے بڑے اولوالعزم نبیوں کا ذکر کیا ہے انکے علاوہ اور بہت سے چھوٹے چھوٹے انبیا ہیں۔ مثلاً داؤد ۲۔ عزیر ۲۔ الیسع ۲۔ صالح ۲۔ ذوالکفل ۲۔ اور انکے علاوہ بہت سے۔

باقی اصلی مسائل یہ ہیں۔ خدا کے پاک فرشتوں یا ارواح کو وکیل ماننا ان فرشتوں کے مختلف مدارج اور فرائض ہیں اور مختلف طور پر عنایات الٰہی کے مورد ہیں بعض ملائکہ عرش کے اردگرد عبادت کرتے ہیں بعض ہمیشہ خداوند تعالیٰ کی حمد سرائی کرتے ہیں بعض پردار ملائکہ ہیں جو احکام الٰہی کو عملدرآمد کرتے ہیں اور بعض فرشتے انسانوں کی شفاعت کرتے ہیں۔ اس آسمانی گروہ میں سب سے زیادہ ممتاز چار بڑے فرشتے ہیں جبرائیل ملک الوحی جو احکام وتقادیر ربانی کو لکھتا ہے میکائیل شجاع۔ جو دین کی لڑائیاں لڑتا ہے۔ عزرائیل ملک الموت۔ اور اسرافیل جو اس ہیبت ناک حکم کے انتظار میں ہے کہ روم القیامۃ کو صور پھونکے۔ چھوٹے درجہ کے ملائکہ کی ایک قسم معقبات کے نام سے موسوم ہے۔ انمیں سے دو دو ہر ایک انسان

کے اعمال کو دیکھتے جاتے ہیں۔ ایک داہنے ہاتھ دوسرا بائیں ہاتھ ہوتا ہے۔ جو ہر ایک فعل اور قول کو لکھتے جاتے ہیں۔ ہر روز کے اخیر میں وہ آسمان پر اپنی رپورٹ لیکر چڑھتے ہیں۔ اور دوسرے روز پھر دو اور فرشتے اُسی قبیل کے اُنکی جگہ آجاتے ہیں۔ مسلمانوں کی روایت کے موافق ہر ایک نیک کام کو داہنے ہاتھ والا فرشتہ دس گُنا لکھتا ہے اور اگر وہ انسان کوئی گناہ کرے تو وہی مہربان فرشتہ بائیں ہاتھ والے فرشتہ کو کہتا ہے۔ گھنٹہ تک لکھنے سے ابھی رُکے رہو۔ شاید کہ وہ توبہ کرے اور دعا مانگ کر معافی حاصل کرے ۔

دوسرا اصل جسپر ایمان لانا ہے وہ کتب مقدسہ الہام ربانی ہیں اور بالخصوص وہ سب سے پہلی کتاب جو قرآن کے نام سے مشہور ہے۔ لفظ قرآن کا مادہ لفظ قرأ بمعنے خواندن ہے۔ اور عربی زبان میں لفظی ترجمہ اس لفظ کا۔ پڑھائی۔ یا یوں کہو کہ "وہ چیز جو پڑھی جانے چاہئے" ہے۔ قرآن ایک سو چودہ بڑے بڑے حصوں میں جنکی لمبائی میں مساوات نہیں ہے تقسیم کیا ہوا ہے۔ ان حصوں کا نام سورا ہیں ہے جو باب کا کام دیتی ہیں۔ پھر ہر ایک سورت کئی چھوٹے چھوٹے حصوں یا آیتوں میں منقسم ہے اور ان آیتوں کی لمبائی میں بھی مساوات نہیں ہے۔ ہر ایک سورت ایک خاص نام یا لقب سے موسوم ہوتی ہے۔ کبھی تو نام کسی خاص امر مذکورہ سورۃ کے سبب سے یا کسی خاص شخص مذکورہ سورۃ کے باعث سے لیا جاتا ہے لیکن عموماً اُس حادی لفظ سے جو سورۃ میں سب سے پہلے واقع ہو نام کے بعد ہر ایک سورۃ کے سرے پر بجز سورۂ نمبر کے یہ پاک کلمات جو بسم اللہ کے نام سے موسوم ہیں لکھے جاتے ہیں وہ کلمات یہ ہیں۔ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ۔

تمام دنیا اسبات کو تسلیم کرتی ہے۔ کہ قرآن اعلےٰ درجہ کی فصاحت و بلاغت لسانی اور پاکیزہ و شستہ زبان میں لکھا گیا ہے۔ اور مسلم طور پر عربی زبان کی

محکم گردانا گیا ہے۔ عبارت علی العموم خوبصورت اور فصیح ہے۔ علی الخصوص جہاں یہ سولانہ طرز اختیار کرتا ہے۔ اس کتاب کے ایک بڑے حصہ میں خدا کی قدرت پر شہادت دینے والے تاریخی واقعات کا ذکر ہے نیز ان کاموں کا جو اسکے رسولوں نے پہلے زمانوں میں کئے تھے باقی حصہ میں ضروری ضروری قوانین اور ہدایات اخلاقی اور ربانی نیکیاں حاصل کرنے کے لئے متواتر نصیحتیں بھری پڑی ہیں سب سے بڑھکر یہ بات ہے کہ ایک ہی حقیقی خدا کی تعظیم و عبادت کرنا اور اسی کی رضا میں سر تسلیم جھکانا۔

کچھ حاجت نہیں کہ ہم مسلمانوں کے اعتقاد جزا و سزا کو حشر یوم الفصل۔ فردوس جزا و سزا اور مسئلہ تقدیر پر بیان کریں۔ کیونکہ ہر ایک شخص جو معمولی مسیحی الہیات سے واقف ہے ان الفاظ کے معنے بخوبی سمجھ سکتا ہے۔

اس کے بعد اسلام اور قرآن کے ان احکام کو بیان فرمایا ہے۔ جو اعمال و اخلاق کے متعلق ہیں۔ جیسے احسان کرنا بدظنی سے بچنا شراب خواری سے پرہیز کرنا۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔

یہ کتاب دین اسلام ترجمہ فیتھ آف اسلام کا انتخاب ہے اس کتاب میں جو مصنف نے اضافہ مضامین کا اپنی تقریر میں جو صفحہ (۳۴۱) میں منقول ہوئی ہے ذکر کیا ہے وہ بھی ہمارے پاس پہنچ گیا ہے ناظرین کو اس انتخاب سے مؤلف کی معلومات و اعتقادات کا کافی اندازہ ہو سکتا ہے۔

آپنے جو اپنی تقریر میں شراب نوشی کی ممانعت پر لیکچروں کے ضمن میں تائید اسلام کا موقعہ پانے کا ذکر کیا ہے چنانچہ اس سال کے صفحہ ۳۳۶ میں منقول ہوا اسکی ایک نظیر آپ کا وہ لیکچر ہے جو ۳۰ دسمبر ۹۰ء کو آپنے لورپول میں دیا تھا۔ اور پھر وہ ایک پمفلٹ (رسالہ) کی صورت میں فینٹکس اینڈ فینیٹیزم (یعنی

بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة
عليها لا موثرة ولا كاسبة فمعنى
الاعتبار ولا قصد ولا ارادة ولا
اختيار وهذا باطل لانا نفرق بين
حركة البطش وحركة الرعش ونعلم
ان الاول باختياره دون الثاني
لاضطراره فان قيل بعد تعلق علم الله
وارادته الجبر لازم قطعا لانها اما
ان تتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه
فيمتنع لامتناع انقلاب علمه سبحانه
جهلا وامتناع تخلف مراده اصلا
وحينئذ لا اختيار مع الوجوب
والامتناع قطعا فالجواب ان سبحانه
يعلم ويريد ان العبد يفعل او يترك
باختياره فلا اشكال في هذا المقال
وتحقيقه ان صرف العبد قدرته
وارادته الى الفعل كسب ولايجاد الله
تعالى الفعل عقيب ذلك خلق
فالله تعالى خالق والعبد كاسب

جسمین اسکے کسب و عمل کا دخل ہو یا خلق کا اسکے
حرکات ظاہری (ہاتھ پانون ہلانا) ایسے ہیں
جیسے پتھر کے حرکات (جسکو کوئی ہلا دے) بندے
کو اپنے افعال پر کسی قسم کی قدرت نہین ہے
نہ موثرہ (جسکا اثر خلق ہے) نہ کاسبہ (جو
ظاہری عمل کے متعلق ہے) یہ کہنا انکا باطل ہے
کیونکہ ہم پکڑنے کی حرکت اور رعشہ کی حرکت
(دونو) مین فرق دیکھتے ہین اور اول کو ارادی
جانتے ہین اور دوسری کو اضطراری۔ اب
اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ خدا کا علم و ارادہ بندے
کے فعل سے متعلق ہو تو جبر یقینًا لازم آتا ہے کیونکہ
اگر وہ علم و ارادہ فعل کے وجود سے متعلق ہو تو اسکا
وجود واجب ہو جاتا ہے اور اگر وہ اسکے عدم سے
متعلق ہو تو اُس فعل کا عدم لازم ہو جاتا ہے یہ
نہین ہو سکتا کہ جو کچھ خدا نے جان رکھا یا چاہا ہو
اسکا خلاف وقوع مین آئے اور جب اُس فعل کا
وقوع یا عدم وقوع علم و ارادہ خداوندی کے
تابع ٹہرا) تو بندے کا اختیار کہان رہا۔ اسکا جواب
یہ ہے کہ خدا کا علم و ارادہ بندے کے فعل سے اسی
صورت سے متعلق ہوتا ہے کہ بندہ اپنے اختیار (خداداد) سے اس فعل کو کریگا یا باختیار خود
اسکو ترک کریگا لہذا جبر کا کوئی شبہ باقی نہ رہا (وہ فعل علم و ارادہ خداوندی کے مطابق وقوع مین

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

دیوانہ اور دیوانگی) کے نام سے چھاپ کر شائع کیا ہے۔ اس رسالہ (یا لکچر) کا ترجمہ بھی میرے وہی عزیز تلمیذ مترجم فیتھہ آوف اسلام کر رہے ہیں۔ جو عنقریب اسلامیہ پریس لاہور میں چھپ کر شائع ہوگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اس رسالہ (یا لکچر) کا خلاصہ مضمون بھی اسمقام میں نقل کرنا مناسب اور مزید تشویق ناظرین کا موجب معلوم ہوتا ہے۔

آپ کے خیالات اور مقالات حقہ کی یورپ میں اشاعت ہوئی۔ تو لوگوں نے آپکو دیوانہ اور آپکے خیالات کو دیوانگی کہنا شروع کیا۔ تسپر آپنے وہ لکچر دیا جسمیں نہایت فصیح اور لطیف تقریر سے پہلے اُن مشاہیر اعیان یورپ کا ذکر کیا جنہوں نے عالیشان اور نمایاں خدمات کام کئے ہیں۔ جیسے تار برقی۔ ریل گاڑی۔ انجنبوٹ گیس وغیرہ۔ کا ایجاد کرنا۔ یورپ کے ملک سے ناجائز غلامی کی رسم کو اٹھانا وغیرہ وغیرہ۔ اور کہا کہ ان کاموں کو پہلے تو بعید از امکان و جواز سمجھکر لوگوں نے دیوانگی اور انکے موجدوں کو دیوانہ قرار دیا۔ مگر آخر ان کاموں کو دانشمندی۔ اور انکے موجدوں کو ریفارمر (قومی مصلح) مان لیا۔

پھر ان ہی ریفارمروں (مصلحین) کے سلسلہ میں اپنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا۔ اور فرمایا۔ یہانتک تو میں نے ان لوگوں کی نظائر کو ذکر کیا ہے۔ جو بہت ہی قریب زمانہ میں گذری ہیں۔ جنکو لوگوں نے پہلے دیوانہ کہا اور آخر انکا دانشمند ہونا مان لیا۔

اب میں ایک ایسے شخص کا تذکرہ کرتا ہوں جسکے حالات دنیا کی تواریخ میں مذکور ہیں۔ وہ ایک نرالی منصب اور رتبہ کا آدمی تھا۔ بارہ سو برس سے زیادہ گذرے ہیں کہ ایک ناتعلیم یافتہ اور اُمّی شخص کو جسنے اپنی بت پرست قوم میں پرورش پائی تھی۔ بت پرستی کی مذمت کرنے اور دنیا کو خدائے رحمٰن

ورحیم کی عبادت کیطرف بلانے کا القا ہوا جسکو وہ الہام سمجھتا تھا۔ وہ القا (یا الہام) جب اس نیک دل بلیم الطبع اور باحوصلہ جوان کے دلمیں مستحکم ہوا تو اوسنے بڑے جوش وخروش سے لوگوں کو وہ الہام سنانا اور اسکا پہنچانا شروع کیا۔ وہ لوگوں سے بڑے زور کے ساتھ مباحثہ کرتا۔ اور انکو وعظ سناتا رہا۔ مگر ابتدا میں صرف اسکے حرم محترم اور چند دیگر اشخاص نے اسکی بات کا یقین کیا۔ عموماً لوگوں نے اسکو دیوانہ قرار دیا۔

اسکے چار سال تک لگاتار کوشش کا یہ اثر ظاہر ہوا کہ چالیس کے قریب اشخاص نے اسکی دعوت کو مان لیا۔

اسبات کی امید بہت کم تھی کہ اسکے ہم ملک اسکو اس بیان میں جسمیں وہ انکو ایک دوسرے جہان کی خبر دیتا تھا سچا تصور کرینگے۔ وہ یہ کہتے تھے کہ اس شخص کا جسنے ہم لوگوں میں پرورش پائی ہے۔ اور وہ اپنے آپکو خدا کا نبی کہتا ہے۔ وعظ وکلام ایک مکر ہے۔ جس کو وہ لوگوں کو اپنی تابع ومؤید بنانے اور اپنا اعتبار بڑھانے کے لئے پھیلاتا ہے۔

پھر جب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ وہی جو کہ میں ذکر کر رہا ہوں اپنے یہاں آکر آنحضرت کے نام نامی کا صاف ذکر کر دیا۔ بڑے زور سے بتوں کی مذمت شروع کی۔ اور یہ کہا (جس سے انکی دیانت اور جوش کا ثبوت ملتا ہے) کہ جن

ان الذین تدعون من دون اللہ لن یخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا لہ وان یسلبھم الذباب شیئا لا یستنقذوہ منہ ضعف الطالب والمطلوب (الحج ع ۱۰)	بتوں کو تم پوجتے ہو وہ ایک مکھی بھی پیدا نہیں کر سکتے۔ گو سب کے سب اسکام کے لئے جمع ہو جائیں۔ اور اگر مکھی انسے کچھ چھین لے تو اسکو اس سے چھڑا نہیں سکتے بت

اور انکے پوجنے والے دونو کمزور ہیں"۔ یہ بیان نہ صرف بت خانہ کے پجاریوں کو برا معلوم ہوا بلکہ اس سے عام جہلا میں ناراضی کا جوش پھیلا۔ وہ سب طیش میں آکر پکارتے تھے کہ یہ کون ہے جو ہم سب سے زیادہ دانا ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور ہم سب کو ملنر کے ساتھ بے وقوف بناتا ہے۔ اور لکڑی (یا پتھروں) کے پوجاری کہتا ہے۔ اسپر آنحضرت ؐ کے چچا (ابوطالب) نے غوف کھاکر آپکو سمجھایا اور مذمت بت پرستی سے منع کیا۔ مگر اپنے اسکے جواب میں دلیری کے ساتھ یہ کہا کہ اگر مشرق کا آفتاب مغرب سے طلوع کرے گا تب بھی میں اپنے اس دعوے اور بیان سے نہ رکونگا۔ پھر اپنے نصائح اور تبلیغ کو برابر جاری رکھا۔

اسکے بعد مؤلف (یا بچرار) نے آنحضرت اور آپکے پیروان کی اُن تکالیف کو بیان کیا جو شرکین مکہ کے ہاتھ سے انکو پہنچیں۔ پھر آپکے اور آپ کے پیروان مہاجرین ابی سینیا (حبشہ) کے حالات ہجرت کو بیان کیا۔ پھر مہاجرین کے تحمل شدائد و مصائب کا ذکر فرمایا۔ پھر اسلام کے زمانہ ترقی کے بیانِ حالات میں فرمایا۔ "جس دروازہ مکہ سے آپ جان بچاکر نکل گئے تھے اسی دروازہ میں آٹھ سات ہزار پیروان کی جمعیت و شمولیت کے ساتھ آپ داخل ہوئے۔ اور ایک صدی کے عرصہ میں آپکا دین اسلام ہندوستان سے امریکہ تک پھیل گیا"۔

اور آج کروڑوں انسان اس نبی آخرالزمان کے پیرو ہیں۔ اور انکے اصول و ہدایات کی پیروی کرتے ہیں۔ (اسپر حاضرین جلسہ نے تحسین و آفرین کا نعرہ بلند کیا۔ پھر بچرار نے کہا" ابتدا میں جس نبی کو لوگ دیوانہ بے وقوف سودائی مخبوط الحواس وغیرہ وغیرہ کہتے تھے۔ آج کروڑوں انسان اسکو نبی برحق مانتے ہیں۔

(اسپر بھی حاضرین جلسہ نے نعرہ تحسین بلند کیا) پھر لکچرار نے کہا میں یہ بھی جانتا ہوں۔ کہ ہمارے ملک کے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی جہالت کی وجہ سے جھوٹا نبی تصور کرتے ہیں۔ مگر میں اونکے رائوں کی کچھ پرواہ نہیں کرتا۔ کوئی سچا تاریخ داں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسا نہ کہیگا۔" پھر اسکی تائید میں ایک انگریزی مورخ کا قول نقل کیا۔ اور اسکے بعد کہا۔ "دوسری بات جو میں بیان کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے۔ کہ آنحضرت علیہ السلام نشہ والی چیزوں کے تارک رہے۔ اور اسی ترک نشہ کا حکم وہ پیرواں کو دیئے گئے اور جب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے مدینہ کیطرف ہجرت کی تب سے ہر ایک آپ کا سچا پیرو نشہ کا تارک رہا ہے۔ اور رہتا ہے۔" پھر کہا "اب میں اپنے ان خیالات کی طرف رجوع کرتا ہوں (جنکے بیان کے لئے میں کھڑا ہوا تھا یعنی خیالات ممانعت شراب) کیا ہم لوگ شراب کے تارک اور اس سے مانع وہمی اور دیوانہ ہیں۔؟

کیا ہمارے ملک میں شراب کی تجارت شراب کی لعنتیں پھیلی رہیں۔؟

یہ شراب (خانہ خراب) بلا رکسن اور دلبر فورس کی موقوف کرائی ہوئی غلامی سے بدتر ہے ہمیں اپنے نفس (امارہ) کی غلامی پائی جاتی ہے۔ ایک غریب حبشی غلام سے ایک دائم الخمر سے بڑھکر ذلیل یعنے غلام ہے غریب حبشی تو جبراً غلام بنایا گیا ہے مگر یہ دائم الخمر خود بخود غلام بنتا ہے۔ انسان کو ایسا غلام ہو رہنا نہ چاہئے ہمارے ملک کے لوگ شراب خوار بنکر اپنے آپکو آزاد تصور کرتے ہیں۔ اور اس آزادی کا فخر کرتے ہیں ولیکن اس قسم کی معاشرت اصلی خوشی اور سچی آزادی نہیں ہوتی۔ ہمارے ملک میں ہر سال ساٹھ ہزار اشخاص شراب خواری کی علت سے مرتے ہیں۔ مگر (افسوس) انمیں سے کسیکے خیال میں یہ نہ آیا ہوگا۔ کہ میں شراب

کی علت سے مرونگا۔ میرے پیارو شراب بہت بُری چیز ہے۔ اس برائی کو چھوڑنا ہمارا فرض ہے۔ کیا میں پاگل ہوں۔ کیا میری باتیں دیوانگی ہے۔" اخیر میں آپنے کہا ہے۔ اور اسپر اُس لکچر کو ختم کیا ہے۔ کہ میرے بھائیو ہوشیار ہو جاؤ۔ قدیمی مُصلحین کیطرح مستعدی اور حوصلہ اختیار کرو تمہارے حوصلہ کو کوئی چیز نہ روکے گی۔ اس زور آور دشمن پر فتحیابی کے لئے نکلو۔ یعنی پہلے فتحمندوں کی طرح آخر تم بھی فتح پاؤ گے۔"

اسی قسم کے اور ایسے ہی جوش اور زور کے بھرے ہوئے لکچر آپ ہر ہفتہ میں دیتے ہیں۔ جس سے ناظرین وسامعین کے دلوں میں اسلام کی عظمت جمتی جاتی ہے۔ ۳۰۔ اکتوبر ۱۸۹۰ء کے پہلے اتوار کے دن آپنے مضمون تلک آیات المبین پر لکچر دیا تھا۔ جسمیں یہ ثابت کر دیا تھا۔ کہ قرآن شریف بائبل کے مقابلہ میں کمال فضیلت رکھتا ہے۔ اس لکچر کے ختم ہونے پر تین عیسائی انگریز دو گھنٹہ تک بہت شوق اور دلچسپی کے ساتھ اصول ومسائل اسلام کے متعلق استفسارات کرتے رہے۔ اور ایک پادری کا لڑکا جو پہلے انپر ہنستا تھا اس لکچر کو سنکر دنگ ہو گیا۔

ایک کتاب آپنے اور تصنیف فرمائی جسمیں دین سلام۔ یہودیت اور عیسائیت کا باہم مقابلہ کیا ہے۔

ایک کتاب آپنے اور تالیف کی ہے۔ جسمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی سوانح عمری کا باہم موازنہ کیا ہے۔

آپ کا یہ بھی ارادہ ہے۔ کہ آپ ایک رسالہ مستقل ماہوار شائع کرینگے۔ جسمیں اصول ومسائل اسلام کی یوروپ میں خوب اشاعت ہو۔

اِن ہی لکچروں اور تصانیف کا یہ نتیجہ ہے، جو اسوقت تک وہاں مسلمانوں کی ترقی ہوئی ہے۔ انکی اِن علمی برکات اور وسعت معلومات کی نظر سے ہندوستان کے بعض اہل الرائے آپ کو انگلستان کا شیخ الاسلام کہتے ہیں۔ اور جناب مولوی رفیع الدین صاحب ساکن بمبئی مقیم حال لیورپول نے جو انجمن اسلامیہ لیورپول کے وائس پریسیڈنٹ ہیں اپنے اس ایڈریس کے ضمن میں جو ۲۵ دسمبر ۱۹۱۱ء کو اس انجمن کے سالانہ جلسہ میں انہوں نے دیا تھا۔ فرمایا ہے۔ آپ صاحبان (مسٹر کو ولیم (یا مولانا شیخ کلیم اللہ صاحب) اور انکے اصحاب و احباب) اس لائق ہیں کہ مذہب اسلام کے بہت سی اصولوں پر مجھے تعلیم دے سکیں۔۔۔ آپ کو باہر سے مشنری (واعظ) منگانے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اس انجمن کا ہر ایک ممبر بذات خود ایک سرگرم مشنری ہے۔ آپ کو اپنے نیک کام کے سرانجام کے واسطے جو آپ نے اپنے ذمہ لیا ہے صرف مالی امداد کی ضرورت ہے۔"

اِنکے اِن معلومات و کمالات سے جو انکی تالیفات و تقریرات سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اور علماء وقت انکے معترف ہوئے ہیں ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں اور تمام اہل الرائے نکال سکتے ہیں۔ کہ جو اُن باخبر نومسلموں کی تائید کے لئے بریلی۔ بمبئی۔ حیدر آباد دکن وغیرہ وغیرہ مقامات میں یہ تجویز پیش ہے (بلکہ بمبئی میں کچھ عمل میں بھی آچکی ہے) کہ ان لوگوں کی تعلیم و استحکام عقائد کے لئے اسلامی مشن روانہ لیورپول ہو۔ یہ تجویز صرف اور خاصتہً اسی حالت میں مفید ہو سکتی ہے کہ اس مشن کے ممبر اسلام کے وہ علماء و فضلا جو جامع معقول و منقول ہوں۔ اور وہ اصول و عقائد اسلام کو جدید فلسفہ اور طبعیات کے صحیحہ اصول سے مطابق کر سکیں اور انکے نماط اصول مخالفہ

اسلام کے ابطال پر قادر ہوں۔ منتخب کئے جائیں۔ اور اگر انمیں جدید فلسفہ اور طبعیات اور زبان انگریزی کے جاننے والے نہوں تو انکے مددگار ان علوم کے واقف کار بنائے جائیں۔

چوتھا لوگ اسوقت تک منتخب یا نامزد ہوئے ہیں ہمکو انکے دینی جوش میں دین کے کاموں سے دلچسپی رکھنے میں۔ اپنی معلومات دینیہ کی اشاعت کے لئے واقف ہونے میں شک وکلام نہیں۔ مگر ہماری رائے میں اور عام اہل الرا کے خیال میں وہ اس کام کے نہیں ہیں۔ جو ہم اوپر عرض کر چکے ہیں۔

ہاں موجودہ منتخب شدہ ممبروں کا اُن لوگوں کی زیارت کرنے اور انکی مسرت اور ہمت بڑھانے اور انکو ہمدردی کا یقین اور امید دلانے کی غرض سے وہاں بھیجنا تجویز ہوا ہے تو یہ انتخاب بلا ارتیاب مناسب ہے۔ یہ کام ہر ایک معزز اور محب اسلام کے ذریعہ سے (گو عالم وفاضل نہو) ہو سکتا ہے۔ بلکہ یہ کام صرف ڈاک کے ذریعہ سے ان لوگوں کے معاونت کی روپیہ بھیجدینے سے بھی ہو جاتا ہے۔ بلکہ اسمیں یہ بھی فائدہ ہے۔ کہ جو روپیہ اُن سفیروں کی آمد ورفت میں خرچ ہوگا۔ وہ ان ہی نومسلموں کے کام آوے گا۔

شیخ الاسلام انگلستان۔ حضرت مولانا شیخ کلیم اللہ صاحب سے ایک عظیم الشان کا نامہ یہ ہوا ہے۔ (جسمیں اپنے دنیا بھر کے مسلمانوں پر بہت بڑا احسان کیا ہے) کہ ولایت کی ناٹک کمپنی (تماشا یا نقل کرنے والی جماعت) کے اس فعل بد کے ارادہ کو کہ وہ اپنے ناٹک میں رسول عربی کا سوانگ بناویں۔ اور اس مضمون کی ایک کتاب لکھ کر ملکوں میں شائع کریں۔ اب ہی کی درخواست سے روکا گیا۔ اسمیں کوئی مسلمان شک نہیں کر سکتا کہ اگر اس مضمون کی کتاب آنحضرت ؐ کی حالات میں لکھی جاتی۔ اور وہ ناٹک

میں پڑھے جاتے تو اسمیں روسے زمین کے مسلمانوں کو کمال رنج پہنچتا۔ اور جس سے ایسا ہلچل پھیلتا کہ اس سے عامہ خلائق کے امن و آسایش میں فتور واقع ہونیکا اندیشہ تھا۔ جن لوگوں نے پنجاب گزٹ سیالکوٹ اور دلگذار لکھنو وغیرہ اسلامی اخبارات میں اس ناٹک کے متعلق مضامین پڑھے ہونگے۔ وہ ہمارے اس خیال سے ذرا اختلاف نکرینگے۔ مگر کمال شکر کا مقام ہے کہ شیخ الاسلام انگلستان کی درخواست پر وہ فساد رک گیا۔ اور وہ شعلۂ فساد مشتعل نہونے پایا۔

اس نظر سے نہ صرف اہل اسلام کو بلکہ جملۂ امن خواہان ملک کو جناب ممدوح کا ممنون و معترف احسان ہونا واجب ہے۔

ہمنے کمال مسرت سے اخباروں میں یہ مژدہ دیکھا ہے کہ نو مسلمان انگلستان کی ہمت اور ہمدردی عام اہل اسلام ہندوستان۔ عربستان۔ روم ایران وغیرہ کے دلوں میں جوش زن ہے۔ اور جابجا انکے ہمدردی و معاونت کی غرض سے چندہ ہو رہا ہے۔ اور فنڈ کھولے جارہے اور انکے معاونت کے وعدہ ہو رہے ہیں۔ اسمقام میں خصوصیت کے ساتھ لائق ذکر ایک صاحب حاجی عبداللہ عربی مدنی ہیں۔ جنھوں نے اپنی جیب خاص سے پچاس ہزار روپیہ دینے کا وعدہ کیا ہے۔ مسلمانان حیدرآباد بھی قابل ذکر ہیں۔ جنھوں نے ایک ہی جلسہ میں دس ہزار روپیہ ان مسلموں کے لئے جمع کر لیا۔ بنگلور۔ بریلی۔ بنارس وغیرہ میں بھی سرگرمی سے فراہمی چندہ کو لوگ درپے ہیں مگر اس چندہ کی تعداد ابھی ایسی نہیں ہوئی۔ جسکو ہم ذکر کریں۔

باب عالی حضرت سلطان روم (خلد اللہ ملکہ وسلطانہ) سے بھی ان مسلمانوں کو وعدہ اعانت پہنچا ہے۔ جس سے بہت سی امیدوں کی صورت دکھائی دیتی ہے۔

مسلمانان ہند کے فخر ریاست حیدرآباد دکن کے فیاض فرمانروا سے حضور نظام الملک سے بھی نمایاں مدد پہنچنے کی امید ہے۔ کیونکہ حضور نظام الملک سے مسلمانان لورپول نے بذریعۂ ایک عرضداشت خود امداد کی درخواست کی ہے۔ لہذا واثق امید ہے کہ نظام کے فیاض گورنمنٹ سے اس درخواست کی منظوری ہوگی۔

ان حالات مسرت آیات کو سنکر شاید کسی ناعاقبت اندیش مسلمان کے دلمیں یہ شبہ پیدا ہو کہ جب اسقدر اولوالعزم صاحب شوکت وثروت و سیف وقلم مسلمان لورپول کی اعانت کی طرف متوجہ ہیں تو پھر انکو آحاد اہل اسلام کی اعانت کی کیا حاجت ہے۔ اسکا ایک جواب جو سرسری ہے۔ یہ ہے کہ ان لوگوں کو عام اہل اسلام کی اعانت کی حاجت نہیں عام اہل اسلام کو تو انکی اعانت کی حاجت ہے۔ اس کام میں جسکو خواص اہل دول اپنے ذمہ لیا چاہتے ہیں۔ عام اہل اسلام شریک ہوجائیں۔ اور اپنی اپنی بضاعت و استطاعت کے موافق اسمیں شامل ہوں۔ تو یہ انکی سعادت ونجات کا موجب ہے کنعان میں حضرت یوسفؑ کے خریدار بہت سی تھے۔ مگر ایک بڑھیا ہی سوت کی انٹی لیکر اس سعادت عظمیٰ کے حصول کو آموجود ہوئی۔

تھوڑے ہی دن گذرے ہیں۔ کہ مقتولین جنگ روم کے پس ماندگان کے لئے ہندوستان میں چندہ ہوا تھا۔ باوجودیکہ سلطنت روم شاہی خزانہ انکی معاونت کے لئے موجود تھا۔

دوسرا جواب جو نظر غائر پر مبنی ہے یہ ہے کہ یہ امداد صرف اُن انچاس اشخاص کے لئے نہیں ہے جو اسوقت تک مشرف باسلام ہوچکے ہیں۔ بلکہ ان سے شمار و بالا نحصار عیسائیان یورپ کے لئے ہے جنکی اسلام میں

آنے کی آیندہ امید ہے۔

اس صورت میں مسلمانوں کی اس نجاتی فوج کی جسکا ہیڈ کوارٹر (صدر مقام) یا کیمپ (معسکر) اسوقت لورپول ہے۔ گویا تمام یوروپ پر چڑھائی ہے لہذا اس روحانی جنگ کے لئے اسقدر گولہ بارود (روپیہ۔ دلائل۔ کتب وغیرہ) کی ضرورت ہے۔ کہ اس کے واسطے کسی ایک سلطنت روم یا ایران کا خزانہ (جسکو ملکی مصارف بھی لاحق ہیں) کافی و وافی نہیں ہے۔

بناءً علیہ ہر ملک کے مسلمانان خواص وعوام کا اس نجاتی فوج کی معاونت میں شریک ہونا ضروری ہے۔ اور عیسائی مشن اور انکی نجاتی فوج سے بڑھ کر سامان جنگ بہم پہنچانا واجب ہے۔

ہماری رائے میں سردست ہر ایک ملک کے ہر ایک شہر سے مسلمانوں کے انجمنوں اور دیگر معزز اعیان واشخاص کی وساطت سے اسقدر چندہ جمع ہونا چاہیے۔ کہ اس پیدہ کے ذریعہ سے ہندوستان سے برگزیدہ فضلاء اسلام اور انکے معاونین لائق انگریزی دانوں کا مشن سفارت انگلستان کے لئے قائم ہو اور وہ لورپول میں پہنچکر مسٹر کو ولیم (یا حضرت مولنا کلیم اللہ صاحب) اور انکی باخبر جماعت کو ساتھ لیکر نوبت بنوبت تمام یورپ کی سیر و سیاحت کرے۔ اور اسکا ہر ایک ممبر اپنے سابق شغل اور پیشہ سے مستغنی اور فارغ البال ہو جائے اور انکے اہل و عیال کی ضروریات بھی اس چندہ سے پوری ہو سکیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اس جمعیت کے لئے ابھی کچھ بھی نہیں ہوا۔ اور نہ آیندہ کسی ایک شخص سے (سلطنت کا مالک کیوں نہو) یہ سامان پورا ہو سکتا ہے۔ یہ کام تو اسی صورت سے ہو سکتا ہے۔ کہ قوم کے خاص وعام سے مدد پہنچے۔ اور ہر ایک اسمیں چندہ دے۔ جیسا کہ ہمارے حریف عیسائی مشن اور انکی نجاتی فوج

ومن اضل ممن يزعم ان الله شاء الايمان من الكافر والطاعة من الفاجر والكافر شاء الكفر والفاجر شاء الفجور فغلبت مشيتهما مشية الله سبحانه فان قيل يشكل على هذا قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء الاية وقوله تعالى وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا اباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء الاية وقوله تعالى لو شاء الرحمن ما عبدناهم مالهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون اى يكذبون او يظنون و يتوهمون فقد ذمهم الله تعالى حيث جعلوا الشرك كائنا منهم بمشية الله وكذلك ذم ابليس حيث

آئے گا تو بندے کے اختیار سے آئیگا اور اگر سکا وقوع موقوف عدم ہین رہا تو بندی کے اختیار سے رہیگا۔ بہر حال خدا کا علم و ارادہ بندے کے اختیار کے برخلاف نہین ہوتا) اِس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ بندے کا اپنی قدرت و ارادہ کو کام میں لانا بندہ کا کسب ہے اور اس کسب کے بعد خدا تعالیٰ کا اس فعل کو وجود عطا فرمانا خلق ہے لہذا بندہ اس فعل کا کاسب ہے اور خدا تعالیٰ خالق۔

جو شخص (معتزل) یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ خدا تعالیٰ کافر سے ایمان اور فاسق سے طاعت وقوع مین آنے کا ارادہ کرتا ہے اور وہ دونو کفر و گناہ کا ارادہ کرتے ہین پھر ان دونو کا ارادہ خدا کے ارادہ پر غالب ہو جاتا ہے اِس سے بڑھکر کوئی گمراہ نہین

اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس مسئلہ ارادہ مین خدا تعالیٰ کے اس قول سے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ "مشرکون نے کہا خدا چاہتا تو ہم شرک نہین کرتے اور نہ ہمارے باپ دادا اور نہ ہم کوئی چیز از خود حرام ٹھہراتے" اور اس قول سے کہ "مشرکون نے کہا خدا چاہتا تو ہم اسکے سوا کسی چیز کو نہ پوجتے اور نہ کچھ حرام کرتے" اور اس قول سے کہ "انھون نے کہا خدا چاہتا تو ہم ان (بتون) کو نہ پوجتے انکو اس بات کا علم نہین وہ صرف اٹکل کر رہے ہین" ان اقوال مین خدا تعالیٰ نے مشرکین سے شرک وغیرہ گناہون کا وقوع

کے لئے ہو رہا ہے۔

ہمنے کمال **افسوس** کے ساتھ بعض اخباروں میں اس خبر کو بھی دیکھا ہے کہ بعض **مسلمانوں** کی راے اعانت مسلمانان لورپول کے **مخالف** ہے انمیں سے **ایک** صاحب فرماتے ہیں۔ مسلمانوں کی حالت ایسی نہیں کہ وہ ہندوستان کے باہر کسی غیر ملک کی ہمدردی کریں۔ علیگڈہ کی مسجد ابھی ناتمام پڑی ہے۔ اسکو غیر مکمل چھوڑ کر لورپول میں ایک مسجد بنوانا بالکل غلط اصول پر مبنی ہے۔

ایک اور صاحب کہتے ہیں۔ کہ شاید لورپول کے مسلمانوں کا یہہ حال روپیہ فراہم کرنے کے لئے ایک چال ہو۔ یہہ بات **ایک عیسائی** نے بھی کہی ہے کہ ان لوگوں کی نیت دنیا طلبی ہے"۔ ؎ ایں ہمہ از پے آنست کہ زر می طلبی +

ان مخالفین سے **پہلے** حضرت کی بات کا **جواب** تو تفصیل اور دلیل کا طالب نہیں ہے۔ وہی اجمال کافی ہے جو میرے پیارے دوست مہذب نے پرچہ ۸ جنوری ۱۸۹۱ء میں اسکے جواب میں اختیار کیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ علیگڈہ میں شاہی جامع مسجد موجود ہے جسمیں علیگڈہ کالج کے طالب العلم نماز پڑھ سکتے ہیں۔ لہذا وہاں بناء مسجد جدید کی ضرورت نہیں بلکہ اس مسجد کا روپیہ لورپول بھیجدینا مناسب ہے"۔

اسپر ہماری طرف سے بھی صاد اور یہ مستزاد ہے۔ کہ اگر علیگڈہ کا کل سرمایہ لورپول بھیجدیا جاے۔ تو یہ بھی مناسب ہے۔ لورپول میں اس روپیہ کے بھیجدینے سے دین اسلام کو اسقدر فائدہ پہنچنے کی امید ہے کہ علیگڈہ میں اسکو رکھنے سے دین اسلام کو (مسلمانوں کی دنیاوی ترقی کا ذکر نہیں) اسکا عشر عشیر فائدہ پہنچنے کی امید کیا احتمال بھی نہیں۔

دوسری حضرت کی بات کا جواب تفصیل اور دلیل سے دینا ضروری ہے اور ہمارے علم میں کسی نے اس امر اہم پر بالکل تعرض نہیں کیا۔

مسلمانان لورپول کی نیک نیتی اور اخرت طلبی پر داخلی اور خارجی دلائل ذیل میں ایسی شہادت پائی جاتی ہے۔ کہ انکی نیت میں دنیا طلبی کی ظن کو قائم نہیں رہنے دیتی۔

اوّل انکی تقریر و تحریر (جسکا شمہ ہمارے اس مضمون منقول ہوا) میں کس قدر حقانیت اور صداقت کا جوش ہے کہ وہ بدنیتی اور دنیا طلبی کا اثر ہرگز نہیں ہوسکتا ایسا ہی انکا عمل و تحمل تکالیف ابنار وقت اس امر کا مثبت ہے۔

دوم انکی تقریر و تحریر و عمل و استقامت کو انگریزی اخباروں کا (جو انکے فوائد دنیاوی میں (اگر انکو حاصل ہوں) ہرگز شریک اور ان کے حصہ دار نہیں ہوسکتے) تصدیق کرنا صاف بتاتا ہے کہ انکا حال و قال یکساں ہے انکی قال کا حال پر اثر نہ ہوتا تو آزاد اور بے باک اعیان ملک (اخبار نویسوں کا اسپر سکوت نہ پایا جاتا۔

سوم وہ فریب سے دنیا کمانے والے ہوتے اور اخبار نویس بھی انکے حصہ دار ہوجاتے تو اس فریب پر (جسکا پولیٹیکل انقلاب پر بھی اثر پڑنے والا ہے۔) سلطنت کا (جو پولیٹیکل معاملات میں بال کی کھال نکالنے والی ہے۔) سکوت ہرگز نہ ہوتا۔ اور اسکے برعکس یہ امر وقوع میں نہ آتا جو اخباروں میں دیکھا جاتا ہے۔ کہ انگلستان کے لوگ بڑی دلچسپی سے مسٹر کریم کی کارروائیوں اور انکے رسائل مشتہرہ کو دیکھ رہے ہیں۔ اور وزرائے انگلستان اس امر کو ہندوستان میں سلطنت انگریزی کے دائمی استحکام کا موجب سمجھتے ہیں۔ کیونکہ یہ کہنا ممکن ہوگا کہ انگریز بھی مسلمان ہیں و بنا علیہ ہندوستان میں مسلمانوں کی سلطنت ہے۔ اور خود

حضور ملکہ معظمہ قیصر ہند اسپر خوش ہوتی ہیں۔ اور لورپول میں جو کتاب یا رسالہ چھپتا ہے۔ وہ حضور کی میز پر رکھے جاتے ہیں۔ اور خاص کر فیتھ اوف اسلام کی پانچ کاپیاں حضور نے خرید کی ہیں۔

چھارم (جو بڑی قوی اور روشن دلیل ہے) وہ لوگ دنیا طلب ہوتے۔ تو پادری صاحبان (جو اسلام کے جانی دشمن ہیں) انکی طرف سے مطمئن رہتے۔ اور انکی مخالفت کیطرف متوجہ نہو جاتے۔ اور انپر وقتاً فوقتاً یہ اعتراضات نکرتے۔

(۱) مسٹر کریم نے جستجو حق میں غیر مذہب کیطرف ناحق توجہ کی۔ اگر حق کی تلاش تھی۔ تو بعض عیسائی فرقوں میں اس حق کے ملنے کی امید ہو سکتی تھی

(۲) وہ دنیا طلب ہیں۔ روپیہ کمینچنا چاہتے ہیں۔

(۳) لیورپول میں کوئی انگریز مسلمان نہیں ہوا۔ وغیرہ وغیرہ اور وہ یہ خیال کرتے کہ ان لوگوں کے اس فریب دنیا طلبی سے عیسائی مذہب کا کوئی نقصان نہیں ہے۔ نقصان صرف مسلمانوں کا ہے۔ جو انکے فریب میں آکر ہزارہا روپیہ برباد کرینگے۔ اور آخر جب انکا حال فریب کھلجائیگا مسلمان اسپر نادم و پشیمان ہونگے مگر چونکہ پادریوں نے ایسا خیال نہیں کیا اور برخلاف اسکے ان مسلموں کی مذمت و سفت کا اہتمام کیا ہے۔ تو اس سے صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ واقعی اور کامل مسلمان ہیں۔ انکے مسلمان ہوجانے سے عیسائی مذہب کی قلعی کھلنے کا اندیشہ ہوا۔ تو اسیوجہ سے پادریوں نے انکو برا کہنا شروع کیا ہے۔ اسی وجہ سے یہ دلیل ان لوگوں کے کمال اسلام پر قوی شہادت ہے چنانچہ ایک عربی شاعر نے کہا ہے ؎ واذا اتتک مذمتی من ناقص فھی الشھادۃ لی بان کامل

یعنی جب کسی ناقص (مخالف حق) سے تجھ میری مذمت پہنچے تو یقینا جان لے کہ میں کامل (اور حق پر) ہوں

آجہم اس مضمون کو ختم کرتے ہیں اور خدا تعالے سے امید رکھتے ہیں کہ یہ مضمون مسلمانوں کے دلوں میں اسلامی جوش پیدا کریگا۔ اور انکو ان نومسلموں اور اسلام کی ہمدردی کیطرف پوری گرمجوشی توجہ دلائیگا۔

آنکس کہ خود ز ضعف و مرض لاغری کند — ہم دعوے مسیحی و پیغمبری کند

خوش گفت ناسخ کہن سال روزگار — از خویشتن گم ست کرا رہبری کند

بعد فتح اسلام اور اسکے حواشی توضیح المرام و ازالۃ الاوہام

پر

ریویو

اور

انکے مؤلف خیالی مسیح اور اسکے ایک فرضی حواری

سے

گفتگو

ریویو کو ہم ایک خاص وجہ سے مؤخر کرتے ہیں۔ اس سے پہلے اُس گفتگو کو نقل کرتے ہیں جو ہم میں اور خیالی مسیح اور اسکے ایک فرضی حواری میں بذریعہ مراسلت ہوئی ہے۔

(وہ یہ ہے)

لاہور ۳۱ جنوری ۱۸۹۱ء نمبر ۵۸

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرمی جناب مرزا غلام احمد صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ وعافاہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ آپکا رسالہ فتح اسلام امرتسر میں چھپ ہی رہا تھا۔ کہ میں اتفاقاً امرتسر پہنچا۔ اور میں نے اس رسالہ کے پروف مطبع ریاض ہند سے منگا کر انکو دیکھا اور پڑھوا کر سُنا۔

اس رسالہ کے دیکھنے اور سننے سے مجھے یہ سمجھ میں آیا کہ آپ نے اسمیں یہ دعویٰ کیا ہے۔ کہ موعود مسیح جنکے قیامت سے پہلے آنے کا خدا تعالیٰ نے اپنی کلام مجید* میں اشارۃً اور رسول خدا صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی کلام مبارک میں جو صحاح احادیث میں موجود ہے۔ صراحۃً وعدہ دیا ہے وہ آپ ہی ہیں جو مسیح ابن مریم کے مثیل کہلاتے ہیں۔ نہ وہ مسیح ابن مریم جنکو عام اہل اسلام مسیح موعود سمجھتے ہیں۔ مسیح بن مریم کو مسیح موعود سمجھنے میں عام اہل اسلام نے غلطی کی ہے۔ اور دھوکا کھایا ہے۔ اور ان احادیث کو جو مسیح موعود کی نسبت صحاح میں وارد ہیں غور سے نہیں دیکھا۔

میں نے اس اپنی سمجھ کی تصدیق کے لئے پہلے مولوی عبدالکریم عرف کریم بخش سیالکوٹی کی وساطت سے آپ سے دریافت کیا تھا کہ اپنے مسیح موعود ہونے سے آپ کی کیا مراد ہے۔ پھر مشفقی مولوی نورالدین صاحب حکیم

* قرآن کی ان آیات میں اشارات ہیں۔ وان من اھل الکتاب الا لیؤمنن بہ قبل موتہ (نساء ع ۲۳) وانہ لعلم للساعۃ فلا تمترن بھا۔ (زخرف ع ۶) اور احادیث صحیحین وغیرہ میں تصریحات بکثرت ہیں۔ ان سب کی تفصیل "ریویو" میں ہوگی۔ انشاء اللہ

جموں کے ذریعہ سے یہ سوال کیا۔ مگر ان دونو صاحبوں نے آج تک نہ تو آپکی طرف سے میرے سوال کا کوئی جواب پہنچایا۔ اور نہ خود کچھ کہا۔ اب میں بارسوم براہ راست آپ سے دریافت کرتا ہوں۔ کہ اس دعوے سے کیا آپ کی وہی مراد ہے جو اوپر معروض ہوئی۔ اور وہ آپکے رسالے کے فقرات ذیل سے مفہوم ہوتی ہے۔ "شکر کے سجدات بجالاؤ کہ وہ زمانہ جسکا انتظار کرتے کرتے تمہارے بزرگ آبا گزر گئے۔ اور بے شمار روحیں اسی شوق میں سفر کر گئیں۔ وہ وقت تم نے پالیا۔" (صفحہ ۱۰) "مسیح جو آنے والا تھا یہی ہے" (صفحہ ۱۵) "مسیح کے نام پر یہ عاجز بھیجا گیا ہے۔ تا صلیبی اعتقاد کو پاش پاش کر دیا جائے۔ سو میں صلیب کے توڑنے اور خنزیروں کے قتل کرنے کے لئے بھیجا گیا ہوں" (صفحہ ۱۷) تیسرا نشان یہ ہے کہ "وہ برگزیدہ نبی جس پر تم ایمان لانے کا دعوے کرتے ہو اُس پاک نبی نے اس عاجز کے بارے میں لکھا ہے۔ جو تمہاری صحاح میں موجود ہے جسپر آج تک تم نے غور نہیں کی" (صفحہ ۲۳) یا اس دعویٰ سے آپ کی مراد کچھ اور ہے وہی مراد ہے۔ تو صرف "ہاں" یا "نعم" فرمادیں زیادہ توضیح کی تکلیف نہ اوٹھاویں +۔

اور اگر اس دعویٰ سے کچھ اور مراد ہے تو اس کی توضیح کریں۔ اس خط کا جواب پاکر میں اس دعویٰ کی نسبت میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں بذریعہ تحریر ہو یا بواسطہ تقریر۔ امید کہ آپ جواب سے دریغ نفرماویں گے اور اگر جواب سے آپنے سکوت فرمایا۔ تو اس سے بحکم "السکوت فی معرض البیان بیان" یہ سمجھا جائیگا۔ کہ اس دعویٰ سے آپکی وہی مراد ہے جو خاکسار نے عرض کیا ہے۔ اور اس پر جو کہنا ہے سو کہا جائے گا۔ اسکے بعد آپ کو یا آپکے اتباع کو کوئی تاویل کرنے کا موقع نہ ملیگا۔ اسی غرض سے اس خط کی نقلیں بعض خاص اتباع

* یہ نمبر صفحات رسالہ فتح اسلام کے ہیں

جناب کے پاس بھیجی گئی ہیں۔ والسلام مع الاکرام۔ (آپکا ناصح خیر خواہ)
ابوسعید محمد حسین۔

اسکا جواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مخدومی اخویم۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ عنایت نامہ پہنچا۔ عاجز کی طبیعت علیل ہے۔ اخویم منشی عبدالحق صاحب کو تاکید فرماویں۔ کہ جہاں تک جلد ممکن ہو معمولی گولیاں ارسال فرمائیں۔ توجہ سے کہدیں۔ افسوس کہ میری علالت طبع کے وقت آپ عیادت کے لئے بھی نہیں آئے۔ اور آپکے استفسار کے جواب میں صرف ہاں کافی سمجھتا ہوں۔ والسلام۔

(خاکسار۔ غلام احمد ۵ فروری ۱۹۰۱ء)

لاہور ۱۱ فروری ۱۹۰۱ء نمبر ۶۴

اسکا جواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ وعافاہ۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ آپکا کارڈ میں نے وصول پایا۔ مجھے کمال افسوس ہے کہ مجھے آپ کے اس دعوے کا کہ میں مسیح موعود ہوں مخالف مشتہر کرنا پڑا۔ اس الہام کو آپ خدا تعالیٰ کیطرف سے سمجھتے ہیں تو خدا کی جناب میں دعا کریں کہ وہ مجھے اس خلاف سے روکے۔

آپ اگر اس دعویٰ میں حضرت خضر[1] کیطرح معذور سمجھے جاویں تو میں اسکا اہل

[1] حضرت خضر کا بھی کشتی کے تختے کو الٹا دینا۔ ایک بیگناہ لڑکے کی جان مارنا۔ ایک گرتی ہوئی دیوار کو کھڑا کر دینا۔ حضرت موسیٰ کا ان تینوں فعلوں پر اعتراض ہونا۔ وہ کشف کے رنگ کا ہونا بکوع میں مذکور ہے۔ اسکی تفصیل جا بجا ریویو میں ہوگی۔

مرزا صاحب کے خلوص پر مبنی ان خطوط کا مطالعہ کرنے والے قارئین آئندہ جوابات میں کام آئیں۔

اور خلاف میں حضرت موسیٰ کیطرح مجبور ہوں۔ آپکے رسائل تفہیم الملام اور ازالۃ الاوھام میرے خلاف کو نہیں روکینگے۔ مجھے یقین ہے۔ کہ نقلی یا عقلی دلائل سے آپ اور آپکے حواریین۔ آپکا مسیح موعود ہونا ثابت نہ کر سکینگے۔

تاہم آپ ان تینوں رسائل کی تین تین کاپیاں ارسال کریں میں انکو غور سے دیکھوں گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

مولوی نورالدین صاحب نے میرے پاس کوئی رسالہ نہیں بھیجا۔ وہ مجھ سے صرف آپکی وجہ سے ناراض ہیں (۳) منشی عبدالحق کو آپکا پیام پہنچا دیا میں آپ سے ملونگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ مگر جلد نہیں مل سکتا۔ آپکا ناصح

ابو سعید محمد حسین

اسکا جواب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی مخدومی مکرمی افہیم مولوی صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ عنایت نامہ پہنچا۔ اگرچہ خداوند کریم خوب جانتا ہے کہ یہ عاجز اسکی طرف سے مامور ہے۔ اور ایسے امور میں جہاں عوام کے فتنے کا اندیشہ ہے۔ جب تک کامل اور قطعی اور یقینی طور پر اس عاجز پر ظاہر نہیں ہو جاتا ہرگز زبان پر نہیں لاتا۔ لیکن اسمیں کچھ حکمت خداوند کریم کی ہوگی۔ کہ اس امر کے سمجھنے کے سلسلے میں جسکو اصل اور لب اسلام سے کچھ تعلق نہیں۔ اور ایسے مسلمان پر اسکی اصل کیفیت کھولی گئی ہے۔ جس پر بوجہ اخوت حسن ظن بھی

(۱) ویسا ہی اصل خط میں لکھا ہے۔ کا لفظ ہے۔ (۲) حسن ظنی کی ایک حد مقرر ہونی چاہیئے۔ کیا کوئی صاحب بیان فرمائینگے کہ ہمیں کہاں تک اخذ الرواۃ ہوں۔ یا مجھے الہام میں شراب کی اجازت ہوگئی ہے۔ (۳) ہم نے تو دیکھیں حسن ظنی کرینگے۔ ہرگز نہیں۔ اسکی اور توضیح دیوبند میں ہوگی۔

کرنا چاہیئے۔ اُن کرم کو مخالفانہ تحریر کے لئے جوش دیا گیا ہے۔ اور میں جانتا ہوں کہ آپ کی اسمیں نیت بخیر ہوگی۔ اور اگر یہ مجھے آپ کے استجال کی نسبت شکایت ہو۔ اور اسکو روبرو یا غائبانہ بیان بھی کروں۔ مگر آپ کی نیت کی نسبت مجھے حسن ظن ہے۔ اور آپ کو زمانہ حال کے اکثر علماء بلکہ اگر آپ ناراض نہوں۔ تو بعض اُنمیں جد وجہد کے کاموں کے لحاظ سے مولوی نذیر حسین صاحب سے بھی بہتر سمجھتا ہوں۔ اور اگرچہ میں آپ سے ان باتوں کی شکایت کروں۔ تاہم مجھے بوجہ اپکی صفائی باطن کے آپ سے محبت ہے۔ اگر میں شناخت نہ کیا جاؤں۔ تو میں سمجھونگا کہ میرے لئے یہی مقدر تھا۔ مجھے فتح اور شکست سے بھی کچھ تعلق نہیں۔ بلکہ عبودیت اور اطاعت حکم سے غرض ہے۔ میں جانتا ہوں کہ اس خلاف میں آپکی نیت بخیر ہوگی۔ لیکن میرے نزدیک بہتر ہے۔ کہ آپ اول مجھ سے بات چیت کر کے اور میری کتابوں کو یعنے رسالہ ثلثہ کو دیکھ کر کچھ تحریر کریں۔ مجھے اس سے کچھ غم اور رنج نہیں۔ کہ آپ جیسے دوست مخالفت پر آمادہ ہوں۔ کیونکہ یہ مخالفت راسے بھی حق کے لئے ہوگی۔ کل میں نے اپنے بازو پر یہ لفظ اپنے ہاتھ سے لکھتے ہوئے دیکھا۔ کہ میں اکیلا ہوں اور خدا میرے ساتھ ہے اور اسکے ساتھ مجھے الہام ہوا۔ ان معی ربی سیھدین۔ سو میں جانتا ہوں کہ خداوند تعالیٰ اپنی طرف سے کوئی حجت ظاہر کردیگا۔ میں آپکے لئے دعا کرونگا مگر ضرور ہے کہ جو آپکے لئے مقدر ہے۔ وہ سب آپکے ہاتھ سے پورا ہو جائے حضرت موسےٰ کی جو آپنی مثل لکھی ہے اشارۃ النص پایا جاتا ہے۔ کہ ایسا نہیں کرنا چاہیے۔ جیسا کہ موسیٰ نے کیا۔ اس قصے کو قرآن شریف میں بیان کرنے سے

لہ تک میں اس بات سے ناراض ہوں۔ مولانا و شیخنا و شیخ الکل کے معلومات سے میری معلومات کو وہ نسبت ہے۔ جو بادشاہ سے ایک گدا کو ہے۔ اس تفصیل معلومات کے مقابلہ میں میرے وہ کام لائق شمار نہیں ہیں۔

غرض بھی یہی ہے۔ کہ تا آیندہ حق کے طالب معارف روحانیہ اور عجائبات غیبیہ کے کھلنے کے شائق ہیں۔ حضرت موسیٰ کیطرح جلدی نہ کریں حدیث صحیح[1] بھی اسی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

اب مجھے آپ کی ملاقات کے لئے صحت حاصل ہے۔ اگر آپ بٹالے میں آجائیں تو اگرچہ میں بیمار ہوں۔ اور دوران سر اس قدر ہے۔ کہ نماز کھڑے ہو کر نہیں پڑھی جاتی۔ تاہم اغماں وخیزاں آپکے پاس پہنچ سکتا ہوں۔ بقول رنگین ؎

وہ نہ آوے تو تو ہی چل رنگین + اس میں کیا تیری شان جاتی ہے +

ازالۃ الاوہام ابھی چھپ کر نہیں آیا۔ فتح اسلام اور توضیح المرام ارسال خدمت ہے۔

(الراقم غلام احمد از قادیان)

۱۶ فروری ۱۹۰۰ء

اسکا جواب

نمبر ۷

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب سلمہ اللہ تعالے وعافاہم۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ آپ کا محبت نامہ اور پمفلٹ توضیح المرام موصول ہوئے۔ ایضاح کو میں نے دیکھا اس نے میری مخالفت رای کو اور پختہ کر دیا اور مجھے امید ہے۔ کہ جو مخالف مضامین فتح اسلام اسکو دیکھیگا وہ اس مخالفت میں اور پختہ ہوگا (۳) قیاس مقتضی ہے کہ ایسا ہی ازالۃ الاوہام ہوگا۔ لہذا میں اسکے مضامین کو دیکھنے یا سننے کے بغیر اپنے خلاف کا اشتہار کرنا۔ اور آپ کی شکایت استعجال کا موزد بننا نہیں چاہتا۔ لہذا ملتمس ہوں کہ اگر وہ رسالہ چھپ گیا ہو تو جلد ارسال فرماویں۔ اور اگر اسکے چھپنے میں توقف ہے۔ تو اس کے مضامین کو آپ زبانی بیان کریں۔ میں حاضر ہو کر سننے کو تیار ہوں (۴) میں ایک شب کے لئے قادیان میں خود پہنچ سکتا ہوں۔ اور اگر اس سے زیادہ وقت

[1] اس حدیث صحیح کا جسکی طرف آپ اشارہ کرتے ہیں یہ مطلب نہیں کہ خلاف شریعت پر سکوت کیا جائے اور نہ قرآن میں یہ اشارہ ہے۔ اسکی تفصیل بھی بریویو میں ہوگی۔ انشاء اللہ تعالے۔

اضاف الامر الیه الی الله تعالی او قال ربنا اغوتنی
لانه بین لهم فی الجواب انه انکر علیهم
ذلک لانهم احتجوا علیه بالرضا والمحبة
وقالوا الکره ذلک وسخط لما شاء فجعلوا
مشیة الله دلیل رضاه فرد الله علیهم
ذلک فلا ینافی قوله تعالی ولو شاء ربک
لامن من فی الارض کلهم جمیعا وقوله تعالی ولکن
اختلفوا فمنهم من امن ومنهم من کفر ولو شاء
الله ما اقتتلوا ولکن الله یفعل ما یرید۔
والحدیث الصحیح الذی اتفق السلف والخلف
ان ما شاء الله کان وما لم یشأ لم یکن وقد
اجیب بانه انکر علیهم اعتقادهم ان مشیة الله
تعالی دلیل علی امره به او انکر علیهم معارضتهم
امره الذی ارسل به رسله وانزل به کتبه
برضائه وقدره فجعلوا المشیة العامة دافعة
للامر فلم یذکر المشیة علی جهة التوجیه
انما ذکروها معارضین بها الامر والنهی
بما شرعه کفعل الزنا والقتل وجمیع
الملاحدة اذا امروا او نهوا احتجوا
بالقدر وقد احج

بارادہ خداوندی بیان کیا ہے اور پھر اسکو رد کر دیا
جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ کفر و شرک بارادہ خداوندی
نہیں ہوتا۔ ایسا ہی خدا تعالیٰ نے شیطان کے اس
قول کو جس میں اس نے اغوا کو خدا کی طرف منسوب کیا برائی
سے ذکر فرمایا۔ اس سے بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اغوا
خدا کی طرف سے نہیں ہے۔

تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ مشرکین نے خدا تعالیٰ سے
کے ارادہ سے اسکی رضا کا اثبات کیا اور یہ کہا تھا کہ
خدا تعالیٰ کے ان باتوں سے خوش ہوتا تو ہم سے ان کے
صدور کا ارادہ کبھی نہ کرتا۔ ان کے اس خیال کو خدا تعالیٰ نے
رد کیا ہے اور یہ قول خداوندی کے مخالف نہیں جیسے
ارشاد ہے خدا چاہتا تو بھی جو زمین میں ہیں ایمان لے آتے
اور ارشاد ہے لیکن وہ باہم مختلف ہوئے انہیں کوئی ہو من
ہو کوئی کافر خدا چاہتا تو وہ آپس میں لڑتے لیکن خدا جو
چاہتا ہے وہ کرتا ہے اور نہ وہ امر جسکے کرنے کا اس نے
کہ خدا نے جو چاہا وہ ہوا جو نہ چاہا وہ نہ ہوا بعض لوگوں نے
اس کا یہ جواب دیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے ان کے اس اعتقاد کو رد کیا ہے
کہ خدا کا ارادہ اسکے حکم و ارشاد کا مثبت ہے یہ کہ انہوں نے
خدا کے ارادہ تقدیر کو ستاویز بنا کے حکم کو کتاب
کا ترک بدکیا تھا جیسے مرتد کہتے اور تقدیر
کو رد کرتے ہیں جب انکو شرع کا حکم سنایا جاتا ہے اسلئے خدا تعالیٰ نے انکی بات کو رد کر دیا

آپ چاہتے ہیں۔ تو آپ بٹالہ میں تشریف لاویں اور جب تک چاہیں میرے خانہ
پر رہیں اور اخبار مانی اضمیر کریں اور مرزوی خرچ میرے ذمہ ہے آپ کے ملاقات
سے اسلام کو ہوتی ہے اسکی انتقال اس خدمت اور اس خدمت کو کہ آپ
کی نسبت اپنی رائے ظاہر فرمائیں کہ وہ ایسی ہے یا غلط ہے اور
توضیح سے تنبیہ کریں اور اگر مخالفی [illegible]
فتح اسلام میں نکتہ نوازی اور روحانی بیان [illegible]
خلاف مفہوم ہوتا ہے۔

آپکا خیر خواہ

ابو سعید محمد حسین

اسکا جواب

نمبر ۳ بسم اللہ الرحمن الرحیم

محمد حسین کا بعد الفیہ مولوی صاحب [illegible]
ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ محبت نامہ پہنچا۔ چونکہ آں مکرم ہم سے بہت [illegible]
پھر میں کیا عرض کر سکتا ہوں۔ اس عاجز کی طبیعت بیمار ہے اور [illegible]
ضعف بہت ہے۔ ایسی طاقت نہیں کہ کثرت سے بات کر سکوں [illegible]
آں مکرم کسی طور سے اپنے ارادہ سے باز نہیں رہ سکتے۔ [illegible]
بصیرت اور علم سے اپنے تئیں نابینا نہیں کر سکتا۔ جو حضرت احدیت جل شانہ
نے بخشا ہے۔ اس صورت میں گفتگو عبث ہے۔ رسالہ ابھی کسی قدر باقی ہے۔
ناقص کو میں بھیج نہیں سکتا۔ اس جگہ آنے کے لئے آں مکرم کو یہ عاجز تکلیف
دینا نہیں چاہتا۔ کہ ۲۶ ذیقعدہ ۱۳۱۴ھ کو یہ عاجز انشاء اللہ القدیر دیانہ کے
ارادہ سے بٹالہ میں پہنچے گا وہاں پر بھی بات کرنے کا تحمل ہے گفتگو کی

لف نشر غیر مرتب [illegible]

۵ اس مباحثہ کی نقل بعد [illegible] مرزا صاحب ہوئی انشاء اللہ تعالیٰ
لیکن اس خط سے فاصلہ خلافیا ہے گفتگو کرنے سے مرزا صاحب کا انکار شدہ ہوتا ہے۔

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

نوٹس لیے کے وقت الفاظ پر خط کھینچا گیا ہے۔

ضرورت نہیں اور یہ عاجز للہ اپکے ان الفاظ کے استعمال سے جو مخالفانہ تحریر کی حالت میں کبھی حد سے بڑھ جاتے ہیں۔ یا اپنے بھائی کی تذلیل اور بدگمانی تک نوبت پہنچاتے ہیں معاف کرتا ہے۔ واللہ علی ما قلت شہید۔

چند روز کا ذکر ہے۔ کہ پرانے کاغذات کو دیکھتے دیکھتے۔ ایک پرچہ نکل آیا۔ جو میں نے اپنے ماتحت سے بطور یادداشت کے لکھا تھا۔ اس میں تحریر تھا کہ یہ پرچہ ۵۔ جنوری ۱۹۰۸ء کو لکھا گیا ہے۔ مضمون یہ تھا۔ کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ مولوی محمد حسین صاحب نے کسی امر میں مخالفت کر کے کوئی تحریر چھپوائی ہے۔ اور اسکی سرخی میری نسبت "کمینہ" رکھی ہے۔ معلوم نہیں اس کے کیا معنے ہیں۔ اور وہ تحریر پڑھکر کہا ہے۔ کہ آپ کو میں نے منع کیا تھا۔ پھر آپنے کیوں ایسا مضمون چھپوایا۔ ھذا ما رایت واللہ اعلم بتاویلہ۔

چونکہ حتے الوسع خواب کی تصدیق کے لئے کوشش مسنون ہے۔ اس لئے میں آں مکرم کو منع ہی کرتا ہوں کہ آپ اس ارادہ سے دستکش رہیں۔ خدا تعالےٰ خوب جانتا ہے۔ کہ میں اپنے دعوے میں صادق ہوں۔ اور اگر صادق نہیں تو پھر ان یک کاذبا کی تہدید پیش آنیوالی ہے۔ [1] لا تقف ما لیس لک بہ علم ولا تدخل نفسک فیما لا تعلم حقیقتہ یا اخی وفوض امرک الی اللہ یعتک اجر صبرک یا اخی وانا انظر الی السماء وارجو تائید اللہ واعلم من اللہ ما لا تعلمون والسلام علی من اتبع الھدی۔

---

[1] اس عبارت عربی کا ترجمہ یہ ہے۔ جس چیز کا تجھے حال معلوم نہیں اسکے پیچھے نہ لگ اور جس چیز کی حقیقت تجھے معلوم نہیں اسمیں دخل نہ دے۔ میرے معاملہ کو خدا کی سپرد کر۔ خدا تجھ کو اسکا اجر دیگا۔ اے میرے بھائی! اور میں اسمان کی طرف دیکھ رہا ہوں۔ اور خدا کی تائید کا امیدوار ہوں میں خدا کیطرف سے وہ علم دیا گیا ہوں۔ جو تم لوگ (علماء ظاہر) نہیں رکھتے۔ سلام ہو اسپر جو ہدایت کا پیرو ہو

حضرت اخویم حبی فی سبیل اللہ مولوی حکیم نورالدین۔ اور آں مکرم کی تحریرات میں یہ عاجز دخل دینا نہیں چاہتا۔ (خاکسار غلام احمد)

لاہور ۲۱ فروری ۱۸۹۱ء

اسکا جواب

نمبر ۶

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب سلمہ اللہ تعالےٰ وعافاہ۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ محبت نامہ کے جواب میں۔ عرض ہے کہ خاکسار شب و روز بطور استخارہ مسنونہ دست بدعا رہتا ہے اور جناب باری میں التجا کرتا ہے۔ کہ آپ کے جواب و خطاب میں خدا تعالیٰ مجھ سے اپنے حق سے زائد نہ کھلوائے۔ اور میرے قلم سے ایسی بات نہ نکلوائے۔ جس کی جوابدہی میرے ذمہ لازم ہو۔

مجھے آنحضرت کا یہ ارشاد لا تکلم بکلام تعذر منہ غداً[1]۔ اکثر اوقات پیش نظر رہتا ہے۔ اور مجھے خدا تعالیٰ سے قوی امید ہے کہ آپکے خطاب میں کوئی ایسی بات نہ لکھونگا جو آپ کی کلام کے منطوق یا قطعی مفہوم سے ثابت نہو۔ اور میں اس جواب میں حسن ظنی[2] ہاتھ سے نہ دونگا اور سوء ظنی سے کام نہ لونگا۔ اور میں کوئی کلمہ توہین و تحقیر آپ کے حق میں نہ لکھونگا۔ مگر ایسا کلمہ جسکو میں حق اور بحکم شریعت صادق سمجھونگا۔ (جیسے آپکا مسیح موعود نہونا۔ یا اس دعویٰ میں آپکا منجانب اللہ ملہم نہونا) اس کو آپ توہین اور تحقیر سمجھیں تو میں اسمیں معذور و مجبور ہوں۔ ولکل امرء ما نوی[3]

(۲) الہام ۵ جنوری ۱۸۸۸ء کے مضمون کی سرخی[4] جو اپنے لکھی ہے وہ پڑھی نہیں

---

[1] یعنی ایسی بات نہ کہہ جسکی بابت کل کو (قیامت کے دن) تجھے عذر کرنا پڑے۔

[2] یعنی اس شرط سے اور اس حد تک جسکا ذکر صفحہ ۱۶۱ کے حاشیہ نمبر ۲ میں ہوا ہے۔

[3] یعنی ایک آدمی کو اسکے فعل پر اسکی نیت کا پھل ملیگا۔

[4] وہ لفظ کمینہ ہے جو صفحہ (۱۶۱) میں ہے۔ وہ صاف پڑھا نہیں گیا تھا۔

گئی۔ اسکو واضح کرکے کہیں (۳) ازالۃ الاوہام کے جس قدر اوراق چھپے ہیں بھیجدیں۔ باقی جب چھپیں تب سہی۔ اور اگر مجھکو اجازت ہو۔ تو میں مطبع سے پروف دیکھ لوں۔ (۴) مجھے نہایت افسوس ہے۔ اور بلحاظ آپ کے روحانی اور بے لگاؤ ہونے کے (جیسا کہ آپ مدعی ہیں) آپ پر شکایت ہے کہ آپنے مولوی نورالدین صاحب کی مراسلت کے متعلق اپنی راے ظاہر نفرمائی۔ آپکی راے انکی فیور (تائید) میں ہے تو مجھ پر اسکا اظہار کرنے سے آپکو تامل نہ چاہیے تھا۔ حق کہنا چاہیے گو تلخ معلوم ہو اور اگر وہ میری فیور (تائید) میں ہے تو بھی اسکا اظہار آپ پر واجب تھا۔ اور انکی فہمایش آپکا فرض تھا۔

وہ تو اپنا دین و دنیا آپ کی راہ میں کر چکے۔ کوئی دنیادار ایک امر حق کے اظہار سے اعراض کرے تو کوئی تعجب و شکایت کا محل نہیں ہوتا۔ (۵) میں کوشش کرونگا کہ ۲۵ تاریخ فروری ۱۹۰۱ء کو دس بجے دن تک بٹالہ پہنچوں کیا یہ امر ممکن ہے۔ کہ میں اگر بٹالہ نہ آسکوں۔ تو امرتسر میں آپ سے ملوں۔ (۶) ممکن ہو تو بتایئے امرتسر میں آپ کس وقت کی ٹرین میں آئینگے اور کس مقام پر وقفہ کریں گے اور کسقدر کرینگے۔

آپکا خیر خواہ قدیم

ابو سعید محمد حسین

اسکا جواب

نمبر ۴ بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی۔ از عاجز عائذ باللہ الصمد غلام احمد عافاہ اللہ واہلہ بخدمت محبی اخویم مکرم ابو سعید محمد حسین صاحب سلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ عنایت نامہ پہنچا۔ چونکہ یہ عاجز اپنی دانست میں تا تمام مضمون ازالۃ الاوہام کا آں مکرم کو دکھلانا

مناسب نہیں سمجھتا۔ اس لئے اجازت نہیں دے سکتا۔ مگر اس عاجز کی رائے میں صرف بیس پچیس روز تک رسالہ ازالۃ الاوہام چھپ جائیگا۔ کچھ بہت دیر نہیں ہے پھر انشاء اللہ القدیر سب سے پہلے یہ عاجز آں مکرم کی خدمت میں بھیجنا لگا۔ آں مکرم کو معلوم ہوگا کہ درحقیقت ان رسالوں میں کوئی نیا دعویٰ نہیں کیا گیا۔ بلکہ بلاکم وکاست یہ وہی دعویٰ ہے جس کا براہین احمدیہ میں بھی ذکر ہو چکا ہے۔ جسکی آں مکرم اپنے رسالہ اشاعۃ السنۃ میں امکانی طور پر تصدیق کر چکے ہیں۔ پھر تعجب ہوں کہ اب پھر دوسری مرتبہ آں مکرم کو لکھنے کی حاجت ہی کیا ہے۔ کیا وہی کافی نہیں جو پہلے آں مکرم اشاعۃ السنۃ نمبر ۶ جلد ۱۰ میں تحریر فرما چکے ہیں۔ جبکہ اول سے آخر تک وہی دعویٰ وہی مضمون وہی بات ہے۔ تو پھر آپ جیسے محقق کی نگاہ میں نیا معلوم ہونا کسقدر تعجب ہے۔

یہ عاجز رسالہ ازالۃ الاوہام میں آں مکرم کے ریویو کی بعض عبارتیں درج بھی کر چکا ہے۔ اس عاجز نے جو ۵ جنوری ۱۸۸۸ء کو خواب دیکھی تھی۔ اسکی سرخی گمینہ تھا جس کی حقیقت مجھے معلوم نہیں واللہ اعلم بالصواب۔

پھر بھی میں آں مکرم کو للہ نصیحت کرتا ہوں کہ اس سماوی امر میں آپ کا دخل دینا مناسب نہیں۔ مثیل مسیح کا دعویٰ کوئی امر عند الشرع مستبعد نہیں۔

اگر آپ ناراض نہ ہوں تو اس عاجز کی دانست میں اخیہ مولوی حکیم نورالدین صاحب کے مقابل آپکی تحریر میں کسیقدر سختی تھی۔ خدا تعالیٰ انکسار اور تذلل کو ہمیشہ پسند کرتا ہے۔ اور علماء کے اخلاق اپنے بھائیوں کے ساتھ سب سے اعلیٰ درجے کے چاہئیں۔ جس دین کی حمایت اور ہمدردی کے لئے دن رات کوششیں ہو رہی ہیں۔ وہ کیا ہے؟ صرف یہی کہ اللہ اور رسول کی منشاء کے موافق ہمارے جمیع احوال وافعال وحرکات

لہ اس عبارت کو جیسا خط دیا گیا ہے۔ ناظرین یاد رکھیں۔ ہمارے خط نمبری ۱۲۰ کو پڑھنے کے وقت اسکو دیکھیں اور داد دیں کہ اسمیں کسقدر مغالطہ ہے۔

نوٹ اس عہدہ کو آج ایک مہینہ کا عرصہ گزر گیا ہے۔ وعدہ ۲۲ فروری کا تھا۔ آج ۲۳ مارچ ہے۔

سکنات ہو جائیں۔

میرے خیال میں اخلاق کے تمام حصوں میں سے جس قدر خدا تعالیٰ تواضع اور فروتنی اور انکسار اور ہر ایک ایسے تذلل کو جو منافی نخوت ہے پسند کرتا ہے ایسا کوئی شعبہ خلق کا اس کو پسند نہیں۔

مجھے یاد ہے۔ کہ ایک مرتبہ ایک سخت بیدین ہندو سے اس عاجز کی گفتگو ہوئی اور اُس نے حد سے زیادہ تحقیر دین متین کے الفاظ استعمال کئے۔ غیرت دینی کی وجہ سے کسیقدر اس عاجز نے واغلظ علیہم پر عمل کیا۔ مگر وہ چونکہ ایک شخص کو نشانہ بنا کر درشتی کی گئی تھی۔ اسلئے الہام ہوا کہ تیرے بیان میں سختی مت ہو رفق چاہیئے رفق۔ اور اگر ہم انصاف سے دیکھیں تو ہم کیا چیز ہمارا علم کیا چیز۔ اگر سمندر میں ایک چڑیا منقار مارے تو اوس سے کیا کم کریگی۔ ہمارے لئے یہی بہتر ہے۔ کہ جیسے ہم درحقیقت خاکسار ہیں خاک ہی ہو رہیں۔ جبکہ ہمارا مولیٰ ہم سے تجبر اور نخوت پسند نہیں کرتا۔ تو کیوں کریں۔ ہمارے لئے ایسی عزت سے بیعزتی اچھی ہے۔ جس سے ہم مورد عتاب ہو جائیں۔

آپ کی تحریر اگر اسطرح پر ہوتی کہ جسقدر خداوند تعالیٰ نے میرے پر کھولا ہے۔ اگر آپ مہربانی فرما کر ملیں یا میں ملوں۔ تو بیان کرونگا۔ تو کیا اچھا ہوتا۔ یہ قاعدہ ہے۔ کہ جس حالت اندرونی سے انسان کے منہ سے الفاظ نکلتے ہیں وہی رنگ الفاظ میں بھی آجاتا ہے۔

میں نے اس فیصلہ میں مولوی نورالدین صاحب کا کچھ لحاظ نہیں کیا۔ اور محض للہ اس مکرم کی خدمت میں عرض کی گئی ہے۔ اس عاجز کو پختہ طور پر معلوم نہیں کہ کس تاریخ اس جگہ سے یہ عاجز روانہ ہو۔ بعض موانع پیش آگئے ہیں۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ شاید ایک ہفتہ کے اندر اندر روانہ ہو جاؤں۔ ہر صورت میں بالفعل ملاقات

لہ پیٹھ کا زوروں پر سختی کر۔

مشکل معلوم ہوتی ہے۔ لہذا اطلاعاً آپ کی خدمت میں لکھتا ہوں کہ اس عاجز کے لئے بٹالہ میں تشریف نہ لاویں۔ کیونکہ کوئی پختہ معلوم نہیں جو وقت خدا تعالیٰ چاہیگا ملاقات ہو جائیگی۔ والسلام۔

(خاکسار غلام احمد از قادیاں ۲۲ فروری ۱۸۹۱ء)

اسکا جواب

لاہور ۱۴ فروری ۱۸۹۱ء نمبر ۸۴

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب سلمہ اللہ تعالےٰ وعافاہ۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ میں بٹالہ ٹھہرا رہتا کہ آپکا خط وصول ہو کر مانع ہوا۔ آیندہ آپ جب عزم بٹالہ کریں مجھے دو روز پیشتر اطلاع دیں۔

(۲) جو امکان میں "ریویو براہین احمدیہ" میں بیان کر چکا ہوں اس کا اب بھی قائل ہوں۔ مگر آپنے اس امر ممکن سے جسکا امکان پہلے تجویز کیا تھا۔ بڑھکر ان رسائل میں دعویٰ کیا ہے۔ لہذا آپ کے لئے اس ریویو کی عبارات کافی ومفید نہونگی آپ ان عبارات کو میرے سامنے پیش کرنے کے بغیر انسے استشہاد کریں گے۔ تو آپ نقصان اٹھائینگے۔ بہتر ہے کہ آپ میری کلام کو مجھے دکھا کر شائع کریں۔ "صاحب البیت ادری بما فیہ"۔ (یعنے گھر والا اپنے گھر کی چیز کا حال خوب جانتا ہے)

(۳) رفق وملا طفت وانکسار اختیار کرنے کے باب میں جو کچھ آپ نے لکھا ہے۔ وہ سراسر حق ہے۔ مگر میں نے مولوی حکیم نورالدین صاحب کو خط میں (جسکی نقل آپکے پاس بھیجی گئی ہے) کوئی کلمہ تیز و تشدد نہیں لکھا۔ عزیزم منشی نجف علی نے مجھے کہا ہے۔ کہ یہ کلمہ "نئی[1] بابت کچھ سننے اور کہنے کا حوصلہ ہے تو آیئے" سخت ہے۔ آپ بھی اسکو سخت سمجھتے ہیں تو

[1] یعنی ابن پیر مرزا صاحب کی بابت۔

میں سچ کہتا ہوں (جیسا کہ منشی نجف علی کو کہہ چکا ہوں) کہ میں نے یہ کلمہ اس غرض سے نہ لکھا تھا کہ اونکو علم اور لیاقت کے لحاظ حوصلہ ہے تو آویں۔ بلکہ صرف اس نیت سے لکھا تھا کہ اپنے پر یہ اعتراض سننے کا حوصلہ یعنی صبر ہے تو آویں۔ اور اگر پھلا کسی طرح طاقت صبر نہ ہو اور اعتراض سنکر خفہ ہو جانا ہو تو خیر یہ مطلب اس کلمہ سے پہلے فقرہ سے صاف مفہوم ہوتا ہے۔ مگر حس فہمی ہو تو سمجھ میں آوے۔

اور اگر آپ کسی اور کلمہ کو سخت سمجھتے ہیں تو اس سے مجھے اطلاع دیں۔ میں اس کلمہ کی نسبت اپنی نیت کو دیکھونگا۔ پھر اسمیں اگر فساد پاؤنگا۔ تو اس سے توبہ کرونگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

(۴) آپنے میری تحریر کی نسبت تو اسے ظاہر فرمائی۔ مگر حکیم صاحب کی تحریر کی نسبت کچھ نہ فرمایا۔ کہ میں نے خواہ کسی نیت بھلی یا بُری سے انکو یہ کلمہ یا کوئی اور کلمہ لکھا۔ مگر جو جواب انہوں نے تحریر فرمایا ہے وہ درست و بجا ہے؟ اور ایک روحانی اور نورانی آدمی ایک طالب تحقیق کو ایسا جواب لکھ سکتا ہے؟

(۵) دہلی کے خط سے معلوم ہوا ہے کہ مولانا سید محمد نذیر حسین صاحب محدث کے پاس آپکے رسائل نہیں پہنچے۔ مناسب ہے کہ آپ اونکے پاس رسائل بھیجدیں حکیم صاحب کی سپرد یہ امر نکریں۔ وہ ان لوگوں کے پاس رسائل نہ پہنچینگے۔ جنکو وہ اپنے مذاق کے موافق نہیں سمجھتے۔ اس امر کی آپ تصدیق چاہیں تو انسے ان لوگوں کی فہرست طلب کریں۔ جنکے نام انہوں نے رسائل روانہ کئے ہیں۔

(۶) اخیر میں میں بھی آپ کو نصیحت کرتا ہوں (جیسا کہ آپ نے مجھے نصیحت کی ہے) کہ آپ اس دعویٰ سے کہ میں مسیح موعود ہوں۔ جیسے ابن مریم موعود نہیں ہے" باز آجائیں۔ یہ آواز آسمانی نہیں ہے۔ اور نہ یہ الہام رحمانی ہے۔

یہ صرف آپکا خیال ہے جسکو آپ الہام سمجھ بیٹھے ہیں۔ اس دعوے الہام میں اگر آپ سچے ہونگے تو پھر بخاری و مسلم وغیرہ کتب صحاح مہمل و بیکار ہو جائینگے۔ بلکہ دین اسلام کے اکثر اصول و امہات مسائل بے اعتبار ہو جائینگے اعاذھا اللہ من ذالک۔ والسّلام مع الاکرام۔ آپکا ناصح مشفق

ابو سعید محمد حسین)

لاہور ۱۰ مارچ ۱۸۹۱ء (اس خط کی تائید میں ایک اور خط) نمبر ۹۹

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ برکاتہٗ

میرے خط نمبری ۸۴ کا آپنے جواب نہیں دیا۔ میں منتظر ہوں۔ حافظ محمد یوسف صاحب نے لکھا تھا کہ آپ ۸ مارچ ۱۸۹۱ء کو لاہور میں آکر ایک مجلس علما میں گفتگو کریں گے۔ آج معلوم ہوا کہ آپ ۱۵ اپریل میں مجمع کرنا چاہتے ہیں۔ میں آپکو اطلاع دیتا ہوں۔ کہ ۱۵ اپریل میں میں ہندوستان میں ہونگا اور سنا ہے کہ مولوی احمد اللہ صاحب و مولوی عبد الجبار بھی اندنوں سفر کا ارادہ رکھتے ہیں۔ لہذا آپ گفتگو کرنا چاہتے ہیں تو ابھی کریں ورنہ ہم لوگ جو ارادہ رکھتے ہیں آپ پر ظاہر کر چکے ہیں۔ پھر آپکو افسوس و شکایت کا موقع و محل نہ ہیگا۔ اس کارڈ کی ایک نقل قادیان بھیجی گئی ہے۔

(ابو سعید محمد حسین)

لہ اصل خط بھوپال میں بھیجا گیا۔ جہاں مرزا صاحب تین تاریخ مارچ کو بلا اطلاع خاکسار پہنچ گئے۔ اگر آپ تاریخ سے اطلاع دیتے تو میں امرتسر یا بٹالہ میں آپکو ملتا۔

اسکا جواب

نمبر ۵ بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی - مخدومی اخویم مولوی صاحب السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ
آج لدہیانہ میں آپ کا محبت نامہ مجھکو ملا۔ بظاہر مجھے گفتگو میں کچھ فائدہ معلوم
نہیں دیتا۔ مجھے خدا تعالیٰ نے ایک علم بخشا ہے۔ جسکو میں چھوڑ نہیں سکتا۔
ایسا ہی آپ بھی اپنے راے کو چھوڑنے والے نہیں۔ مجھے ایک ایسا سبیل بخشا گیا
ہے۔ جو معرض بحث میں نہیں آسکتا۔ ولیس الخبر کالمعاینۃ۔ ہاں اس نیت سے میں
مجلس علما میں حاضر ہو سکتا ہوں۔ کہ شاید خدا تعالیٰ حاضرین میں سے کسی کے دل کو
اس سچائی کیطرف کھینچے۔ جو اُس نے اس عاجز پر ظاہر کی ہے۔ سو اگر شرائط مندرجہ
ذیل آپ قبول فرماویں۔ تو میں حاضر ہو سکتا ہوں۔

(۱) - اس مجمع میں حاضر ہونے والے صرف چند ایسے مولوی صاحب ہوں جو
مدعی کا حکم رکھتے ہیں۔ کیونکہ وہ مجھ سے بجز اس صورت کے ہرگز راضی نہیں ہو
سکتے۔ کہ میں اونکے خیالات واجتہادات کا اتباع کروں۔ اور میری طرف سے بار بار
انکو یہی جواب ہے۔ کہ اِنَّ ھُدَی اللّٰہِ ھُوَ الْھُدٰی۔ اگر یہ مجمع کسیقدر عام مجمع ہوگا
اور ہر ایک مذاق اور طبیعت کے آدمی اسمیں ہونگے۔ تو شاید کوئی دل حق کیطرف
توجہ کرے اور مجھے اسکا ثواب ملے۔ سو میں چاہتا ہوں۔ کہ یہ مجلس صرف
چند مولوی صاحبوں میں محدود نہو۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے۔ کہ یہ بحث جو محض اظہار الحق ہوگی تحریری ہو۔ کیونکہ
بارہا تجربہ ہو چکا ہے۔ کہ صرف زبانی باتیں کرنا آخر منجر بفتنہ ہوتی ہیں۔
اور بجز حاضرین کے دوسرونکو انکی نسبت راے لگانی کا موقعہ نہیں دیا جاتا

وقد احتج سارق علی عمر رضی الله
بالقدر فقال فانا اقطع یدك بقضاء
الله وقد رده ویشهد لذلك فی الآیة
قوله تعالیٰ کذلك کذب الذین من
قبلهم حتی ذاقوا بأسنا قل هل عندکم
من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا
الظن وان انتم الا تخرصون والحاصل
ان قولهم کلمة حق اریدبها الباطل
واما قول ابلیس رب بما اغویتنی
فانما ذمّ علی احتجاجه بالقدر
لاعترافه بالقدر واثباته له
لهذا قالوا انه اعرف بالله من
المعتزلی لمطابقة قوله سبحانه
وتعالیٰ یضل الله من یشاء ای
عدلاً ویهدی من یشاء ای
فضلاً وقوله تعالیٰ ومن یهد
الله فهو المهتد وقوله تعالیٰ
ومن یضلل الله فماله من هاد
واما قول آدم فی جواب موسیٰ
أفلومنی علی ان عملت عملاً قد
کتبه الله علی ان اعمله

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں ایک چور نے
اپنے فعل پر تقدیر سے استدلال کیا تو آپ نے اسکے جواب
میں فرمایا کہ ہم بھی تقدیر ہی کے حکم سے تیرا ہاتھ کاٹتے ہیں
اسکا موید وہ قول خداوندی بھی ہے جس میں ارشاد ہے
کہ ایسا ہی پہلوں نے جھٹلایا یہانتک کہ ہمارا عذاب انکو
لیا انکو کہدے کیا تمہارے پاس کوئی علم (سند) ہے جسکو
پیش کرسکو (نہیں) تو تم ظن ہی کے پیرو ہو اور صرف جھوٹ
کرتے ہو رہا جواب قول ابلیس کا جسمیں اسنے اغوا کو خدا
کی طرف منسوب کیا ہے سو یہ ہے کہ اسکی مذمت اسلیے
ہوئی ہے کہ اسنے حکم خداوندی کے مقابلہ میں تقدیر
سے استدلال کیا تھا وہ تقدیر کا معترف و مثبت تھا
اسی نظر سے علمائے کہا ہے کہ معتزلہ سے شیطان
ہی اچھا رہا کہ اسنے خدا کی تقدیر کو مان لیا اسکا کہنا
خدا تعالیٰ کے اس قول کے مطابق نکلا کہ خدا جسکو چاہتا
ہے گمراہ کرتا ہے (یعنی عدل سے) اور جسے چاہتا ہے راہ پر
لاتا ہے (یعنی فضل سے) اور اس قول کے کہ راہ پر وہی
چلتا ہے جسے وہ چلاوے اور اس قول کے جسے وہ
گمراہ کرے اُسے کوئی ہدایت نہیں کرسکتا۔
آدم علیہ السلام نے جو موسیٰ علیہ السلام کے جواب
میں فرمایا تھا کہ کیا آپ مجھے اُس عمل پر ملامت
کرتے ہیں جو میری پیدا ہونے سے

اور کیسی ہی عمدہ اور محققانہ باتیں ہوں جلدی ہو جاتی ہیں۔ اور بعض لوگوں کو غلو یا دروغ بیانی کی عادت ہے۔ خواہ وہ کسی گروہ کے ہیں۔ انکو جھوٹ بولنے کے لئے بہت سی گنجائش نکل آتی ہے۔ کوئی شخص محنت اٹھاکر۔ اور ہر ایک قسم کے اخراجات سفر کا تحمل ہو کر اور بہت سے معذوریوں کرنے کے بعد کب تک رکھ سکتا ہے۔ کہ غیر منتظم طریق کی وجہ سے تمام محنت ضائع جائے اور طالب حق کو اسکی تقریر سے فائدہ نہ پہونچ سکے سو تحریری بحث کا ہونا ایک شرط ہے۔

(۳)۔ اس مجمع بحث میں وہ الہامی گروہ بھی ضرور شامل چاہیئے۔ جنہوں نے اپنے الہامات کے ذریعہ سے اس جز کو جہنمی ٹھہرایا ہے۔ اور ایسا کافر جو ہدایت پذیر نہیں ہو سکتا۔ اور مباہلہ کی درخواست کی ہے۔ امام کے رو سے کافر اور ملحد ٹھہرانے والے تو میاں مولوی عبدالرحمن[۵۱] لکھوکے والے ہیں۔ اور جہنمی ٹھہرانے والے میاں عبدالحق غزنوی ہیں۔ جنکے الہامات کے مصدق دو پیر زمیاں مولوی عبداللہ[۵۲] اور احمد ہیں۔ سو ان تینوں کا جلسہ بحث میں حاضر ہونا ضروری ہے۔ تاکہ مباہلہ کا بھی ساتھ ہی فیصلہ طے ہو جائے۔ اور اگر مولوی صاحب باہم مسلمانوں کے مباہلہ کو صورت پیش آمدہ میں ناجائز قرار نہ دیں۔ تو مباہلہ بھی اسی مجلس میں ہو جائے۔ کیونکہ یہ عاجز اکثر بیمار رہتا ہے بار بار سفر کی طاقت نہیں۔

---

۵۱ یہ مولوی صاحب پنجاب کے مشہور متقدمین اہلحدیث مولوی محمد بن عبدالرحمن صاحب محدث مبارکپوری کے بڑے صاحبزادہ ہیں۔ اور حضرت مولانا شیخ الکل مولوی عبدالحق صاحب غزنوی مرحوم کے خلیفہ ہمارے اعتقاد میں اولیاء اللہ حسیبہ کا یہ ایک خدا داد کمال اور صاحب خصوصیت ہیں۔ انکی بات سو طیلہ مونہہ سے نکالتے ہیں۔ مگر مزاج میں قدرتی تیزی ہے۔ اوائل عمر میں معقولات کا پڑھنے کا اثر ہے۔ اور اپنے مخالفین پر اعتماد و تشدد کی عادت ہے۔

۵۲ یہ مولوی صاحب حضرت مولوی عبدالحق صاحب غزنوی مرحوم کے صاحبزادہ ہیں۔ اور اب انکے جانشین ہیں۔ اور میاں عبدالحق صاحب انہی خاندان کے تلامذہ اور اصحاب ہیں۔ یہ سب لوگ اہلحدیث کہلاتے ہیں۔

(۴) کہ تحریری بحث کے لئے تمام مخالف الرائے مولوی صاحبوں کی طرف سے آپ منتخب ہوں۔ کیونکہ یہ عاجز نہیں چاہتا۔ کہ خواہ نخواہ لعن طعن اور توتو میں میں متفرق لوگوں سے ایک مہذب اور شایستہ آدمی تحریری طور پر سوالات پیش کرے۔ کہ اس عاجز کے اس دعوی میں جسکے الہام الٰہی پر بنا ہے۔ کیا خرابیاں ہیں۔ اور کیا وجہ ہے کہ اسکو قبول نہ کیا جاوے۔ سو اس عاجز کی دانست میں اس کام کے لئے آپ سے بہتر اور کوئی نہیں۔

(۵) یہ اپکا اختیار ہے کہ جس تاریخ میں آپ گنجایش سمجھیں مجھے اور اخیم مولوی نورالدین صاحب کو اطلاع دیں۔ چونکہ یہ عاجز بیمار ہے۔ اور مرض سدرد وار ہے لاچار اور ضعیف بوجہ ہے۔ اسلئے اخیم مولوی نورالدین صاحب کا شامل آنا مناسب سمجھتا ہوں۔ کہ اگر خدانخواستہ اس عاجز کی طبیعت زیادہ علیل ہو جائے۔ جیسا کہ اکثر دورہ مرض کا ہوتا رہتا ہے۔ اور زیادہ بات کرنے سے سخت دورہ مرض کا ہوتا ہے۔ اس صورت میں مولوی صاحب موصوف حسب منشاء اس عاجز کے مناسب وقت کارروائی کر سکتے ہیں۔

(۶) آپ نے ہندوستان کی طرف سفر کرنا چاہتے ہیں۔ تو لدہیانہ راہ میں ہی کیا بہتر نہیں کہ لدہیانہ میں ہی بحث قرار پائے۔ یہ عاجز بیمار ہے حاضری سے عذر کچھ نہیں۔ مگر ایسی صورت میں مجھے بیماری کی حالت میں شدائد سفر اٹھانے سے امن رہے گا۔

ورنہ جس جگہ غزنوی صاحبان اور مولوی عبدالرحمن (اس عاجز کو ملحد اور کافر قرار دینے والے) جلسہ منعقد ہونا مناسب سمجھیں۔ تو اسی جگہ یہ عاجز حاضر ہو سکتا ہے۔ والسلام۔

یہ عبارت ہے جسکا حاشیہ صفحہ ۳۷۰ میں حوالہ دیا گیا ہے۔

نوٹ نقرات درمیان خطوط کے ہمارے اپنے ہیں۔

مکرر یہ کہ ۲۲ مارچ ۹۱ء تاریخ جلسہ مقرر ہوئی ہے۔ [illegible] ہے۔ کہ بمقام امرتسر یہ جلسہ جو بہت تہارات عام ضرور پر اپنے واقف کاروں میں یہ عاجز شائع کر دیگا۔ ایسا ہی آپکو بھی [illegible] آپ بواپسی ڈاک جواب سے مطلع فرماویں۔ کہ جواب کا انتظار ہے۔

(خاکسار غلام احمد از لدھیانہ محلہ اقبال گنج، کاتب ہذا و خادم جدیدہ ۹ مارچ ۱۸۹۱ء)

اسکا جواب نمبر ۱

لاہور ۹ مارچ ۱۸۹۱ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ آپکو معلوم ہے کہ تجویز مجمع علما کی تحریک میری طرف سے نہیں ہوئی۔ لہذا میں ان شرائط کا ذمہ وار نہیں ہو سکتا جو میری ذات خاص سے متعلق نہوں۔ مجمع کے متعلق جو شرائط آپ تسلیم کرانا چاہتے ہیں ان لوگوں سے کرائیں جو آپ کے مدعی ہیں۔ یا محرک سلسلہ مجمع ہیں۔ میں نہ مدعی نہیں ہوں[1] نہ محرک ہیں تو صرف دوستانہ اور برادرانہ گفتگو کرنا چاہتا ہوں۔ جسکے لئے کسی مجمع کی حاجت نہیں۔ کسی شرط کی ضرورت میں نے پہلے ہی لکھا تھا۔ اور آپ پھر لکھتا ہوں۔ کہ آپ ایک شب کے لئے میرا آنا کافی سمجھتے ہیں تو میں آپکے پاس آتا ہوں۔ مگر اگر زیادہ وقت چاہتے ہیں تو آپ تشریف لاویں میں دعوی کے ساتھ تو نہیں کہتا۔ مگر امید پر عرض کرتا ہوں۔ کہ اگر آپ اس خاکسار ناچیز پر کرانی دعاوی تسلیم کرا دینگے۔ اور انکو خصوص [illegible] سے مطابق کر کے

---

[1] شاید آپکے ذہن میں مقرر ہوئی ہو۔ تو آپکے [illegible] تحریر کیا ہے۔ نہ جلسہ ذمہ داروں نے۔ آخر میں [illegible] صاحب [illegible] وقت صاحب [illegible] ہو صاف ظاہر ہوتا ہے۔ اور یہ لکھنا کہ [illegible] میں [illegible] ہیں [illegible] ۲۲ مارچ کی [illegible] نہیں ہوئی۔ تو آپ اور تاریخ [illegible] پھر معلوم نہیں کہ اس تقرر کی تاریخ سے آپ کی کیا مراد ہے۔

---

[1] پہلی تو یہ نہیں تھا اب مرزا صاحب [illegible] ۳۰۸ ملاحظہ ہو۔

دکھا دینگے۔ تو میں مولوی عبدالجبار صاحب مولوی عبدالرحمن صاحب کو۔ گو آپ کے تابع اور موافق نہ کر سکونگا۔ مگر خاموش اور غیر معارض و غیر معترض تو ضرور کر دونگا انشاء اللہ تعالیٰ اور اگر آپ دونو شق قبول نہ کریں تو تحریری گفتگو مسائل شروع کر دیں۔ پس اگر آپ کے دعوے کی دلائل یہی ہیں۔ جو توضیح المرام اور فتح اسلام میں ہیں۔ تو مجھے اجازت دیں کہ میں انپر شرعی بحث و کلام کروں۔ اور اگر اور بھی دلائل ہیں۔ جو ازالۃ الاوہام میں مکنون ہیں تو آپ ازالہ کو جلد میرے پاس بھیجدیں۔ یا بصورت توقف طبع رسالہ اسکے دلائل کا خلاصہ خطوط کے ذریعہ سے ظاہر کریں۔ انشاء اللہ تعالیٰ یہ تحریری گفتگو اس انداز سے چلتی رہیگی۔ جس انداز سے ابتک میری اور آپکی مراسلت ہو رہی ہے۔ والسلام۔

نیکنام مشفق
(ابو سعید محمد حسین)

اسکا جواب

نحمدہٗ ونصلی۔ مخدومی مکرمی خویم مولوی صاحب سلمہ تعالیٰ۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ عنایت نامہ پہنچا۔ اس عاجز کے لیے بڑی مشکل کی بات یہ ہے۔ کہ طبیعت اکثر دفعہ ناگہانی طور پر ایسی علیل ہو جاتی ہے۔ کہ موت سامنے نظر آتی ہے۔ اور کچھ کچھ علامات

لہ آپکی یہ حالت جو کئی سال سے ہے آپکے دعوے مثیل مسیح ہونے کو توڑ رہی ہے مثیل اور مثیل ہونے کے لئے ہمہ وجوہ اور پوری مشابہت کا ہونا شرط ہے۔ اور آپ خود اس مشابہت تامہ کے براہین کے صفحہ ۴۹۱ میں مدعی ہیں۔ چنانچہ آپکے اور ہمارے خطوط آئندہ میں بھی لفظ مشابہت تامہ براہین سے نقل کیا گیا ہے۔ اور حضرت مسیح علیہ السلام کا یہ حال تھا کہ وہ بازن اللہ مردوں کو زندہ کرتے اندھے اور مادر زاد اور کوڑھ کو اچھا کرتے۔ آپ کیسے مثیل مسیح ہیں۔ کہ اپنے آپکو اچھا نہیں کر سکتے۔ آپکے مرید اور آپ خود اسی مشابہت تامہ کی نظر سے آپ کی شان میں اشعار ذیل لکھ چکے ہیں ؎ کب مریضوں کو مسیحا بنو فرماتے ہو + تم مسیحا بنو خدا کرے تو ہو کیا تک ہے ملنے میں تمہیں اس مسیح کے + جسکی ہمائلت کو خدا نے بتا دیا + حاذق طبیب بات ہیں تم سے یہی خطاب + خود کو کبھی تو تم نے مسیحا بنا دیا + ۔

مگر اپنا حال دیکھ کر آپ کو اور آپ کے مریضوں (یا مریدوں) کو اب یہ شعر پڑھنا مناسب معلوم ہوتا ہے

لہ ان عبارت کی رو سے آپ اگر یا تمیں کرنے سے روحانی زندگی اور روحانی صحت مراد ہے تو آپ خاصے اور پکے نیچری اور آریہ سماج کے بھائی ہیں۔ اگر آسمانی نشان دکھانے سے آپکا دعوے صرف نقرہ بازیاں ہیں۔ اسکی تفصیل پہلو میں ہوگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

تو دن رات شامل حال ہے۔ اگر زیادہ گفتگو کروں تو[1] دورہ مرض شروع ہو جاتا ہے۔ اگر زیادہ فکر کروں تو وہی دورہ شامل حال ہے۔ چونکہ آپکا آخری خط آیا معلوم ہوتا تھا۔ کہ گویا بشمولیت مولوی عبدالجبار صاحب لکھا گیا ہے۔ اس لئے جواب اس طرز سے لکھا گیا تھا۔ یہ عاجز غلبہ مرض سے بالکل نکما ہو رہا ہے۔ یہ طاقت کہاں ہے۔

جو طبیب اپنا تھا وہ خود مرض سے ناچار ہے ؛ مژدہ باد اے مرگ عیسیٰ آپ ہی بیمار ہے

میرے عزیز دوست ثبت العرش ثم النقش پہلے آپ اپنے لئے مسیح بنیں اور خود صحت حاصل کریں۔ پھر اور بیماروں کے لئے مسیح ہونے کا دعویٰ کریں۔

اور اگر آپ اسکے جواب میں کہیں کہ میں صرف روحانی مسیح ہوں۔ روحانی امراض کا علاج کرنے آیا ہوں۔ لہذا میرا خود بیمار رہنا اس دعوئے مسیحائی کے منافی نہیں۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں آپ مشابہ مسیح کہلاتے۔ مثیل مسیح ہونے کا دعویٰ نکرتے مثیل بھی کیسے؟ آسمانی نشان دکھانے کے مدعی آپ یہی نشان آسمانی کیوں نہیں دکھاتے کہ خود بیمار نہوں۔ اور صحت و توانائی حاصل کر کے اس کام کو پورا کریں۔ جو آپکے ذمہ مسلمانوں کا ایک دین لازم ہے۔ وہ کام کتاب براہین احمدیہ کا اتمام ہے جسکے عوض میں آپ مسلمانوں سے ہزارہا روپیہ وصول کر چکے ہیں۔

یہ نشان آسمانی دکھانا آپکے اختیار میں نہیں ہے۔ تو آپ آسمانی نشان دکھلانے کے دعویٰ سے دست بردار ہو جائیں۔ اور مثیل مسیح ہونے کے دعوے کی غلطی کا اشتہار دیں۔ حضرت مسیح ابن مریم سے کسی خاص امر میں مشابہت ہے تو صرف شبیہ یا مشابہ مسیح کہلائیں۔ اور قرآن مجید اور محاورات عرب کی طرف رجوع فرما کر یہ امر اپنے خیال میں لاویں کہ مماثلت کیلئے تامہ مشابہت کا ہونا شرط ہے۔

[1] اس صورت میں جلسہ عام میں گفتگو کرنے کا کیوں دعویٰ کرتے ہیں۔ وہاں حکیم نورالدین صاحب کی امداد کا بھروسہ ہے (جسکو آپ خط نمبر ۵ کی پانچویں شرط میں ظاہر کر چکے ہیں) تو جلسہ خاص کے لئے کیوں انکو بلا نہیں لیتے خصوصاً ایسی صورت میں کہ فریق مقابل سے آپ خاص کر اسی خاکسار کو گفتگو کیلئے منتخب کرنا چاہتے ہیں (جسکو فریق ثانی بھی امید ہے کہ پسند کرینگے) پھر آپ کی طرف سے بوقت دورہ مرض حکیم صاحب پیش ہوئے اور جو گفتگو ہو وہ تحریری ہو۔ جو آخر چھپکر عام میں مشتہر ہو۔ تو اس صورت میں یہ جلسہ خاص جلسہ عام کے حکم میں ہو جائے۔ جو فائدہ آپ جلسہ عام سے مدنظر رکھتے ہیں۔ اس جلسہ خاص سے حاصل ہو۔ بہتر ہے کہ آپ اس جلسہ کا موقعہ دیں۔ مگر اسمیں جلدی کریں تو میں اس جلسہ کے لئے اپنے سفر کو ملتوی کر سکتا ہوں

کہ بحث تقریری یا تحریری شروع کروں محض خدا تعالیٰ کے فضل سے یہ تینوں رسالے لکھے گئے اور وہ بھی اس طرح سے کہ اکثر دوسرا شخص اس عاجز کی تقریر کو لکھتا گیا اور نہایت کم اتفاق ہوا کہ اپنے ہاتھ سے کچھ لکھا ہو۔ اتنی فرصت نہیں ہوتی جو عبارت کو عمدگی سے درست کر دیا جاوے۔ آپ کے معلومات حدیث میں بہت وسیع ہیں یہ عاجز ایک امی اور جاہل آدمی ہے نہ عبارت ہے۔ نہ ریاضت نہ علم نہ لیاقت۔ غرض کچھ بھی چیز نہیں۔ خدا تعالیٰ کی طرف سے ایک امر تھا اور قطعی اور یقینی تھا۔ اس عاجز نے پہنچا دیا ماننا نہ ماننا اپنی اپنی رائے

۱؎ اس حال کو ناظرین دیکھیں کہ کہیں بادشہ سے انکار ہے کہیں تصدی و تمسخر اور تعجب کی بات یہ ہے کہ خلوت اور دوستانہ گفتگو کیطرف بلایا جاتا ہے تو ضعف و بیماری کے عذر سے انکار کیا جاتا ہے۔ اور مجلس عام میں مباحثہ کرنے کو مستعدی ظاہر کی جاتی ہے۔ لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ مستعدی صرف اس وجہ سے ہے کہ انعقاد مجلس عام کی ذمہ وار یہ نہیں۔ لہٰذا بے فکری سے دعوی کیا جاتا ہے واللہ اعلم بالصواب۔

۲؎ یہ الفاظ آپکے دل میں ہوتے۔ اور تواضعاً لکھے جاتے تو یہ آپ کی فضیلت اور کمال ثابت کرتے۔ مگر ان الفاظ کا دل سے لکھا جانا لوگ تب مانتے جب کہ مولوی محمد اسمٰعیل صاحب گن علیگڈھ کے حامی ڈاکٹر جمال الدین نامی کے آپکے حق میں اسقدر کہنے پر آپ علمی لیاقت نہیں رکھتے درپنی عجز بیانی اور خوف استحانی کی وجہ سے علی گڈھ میں عظمت کہنے سے انکار کیا تھا۔ آپ خوش نہوتے اور ان الفاظ کو سبب غیظ و غضب میں اکبر بیچارہ ناکردہ گناہ مولوی محمد اسمٰعیل کی تحمیق رسالہ فتح اسلام کے صفحہ ۳۲ میں یہ کلمات نہ لکھتے رہی یہ بات کہ آپکی عالمانہ عظمت اور ہیبت سے میں دب گیا ہوں۔ تو اس کے جواب میں آپ یقیناً سمجھیں کہ جو روٹی پکی اور نفسانی خلتوں میں بتلا ہیں۔ اگر وہ دنیا کے تمام فلسفہ اور طبعی کے جامع بھی ہوں تب بھی میرے نزدیک میں ایک سڑے ہوئے کیڑے سے اگر زیادہ وقعت نہیں مگر آپ اُس رتبہ علم کے آدمی ہی نہیں۔ صرف پرانے خیالات کو ایک خشک ملّا ہیں اور وہی بیکدگی جو تاریک خیال ملّاؤں میں ہوا کرتی ہے آپکے اندر موجود ہے اور یکبارگی یہ ہے کہ اکثر میرے پاس محقق اور جامع فنون اور معلومات وسیع رکھنے والے آتے اور سراسر بعافیت سے فائدہ اٹھا کے رہتے ہیں۔ پر اگر میں اُن کے مقابل پر آپ کو مفلس کتب بھی کہوں تو اسقدر کہنے سے بھی آپ کو وہ عزت دونگا جسکے آپ مستحق نہیں۔

نوٹ: یہ خط ناظرین کو بھیجا جاتا ہے اگر کسی صاحب کو اس خط کے متعلق کچھ دریافت کرنا ہو تو ہمارے دفتر میں آکر دریافت کر لیں۔ منیجر

اور سمجھ پر موقوف ہے۔ درحقیقت میرے لئے یہ کافی[1] تہا کہ میں صرف الہام الٰہی کو ظاہر کرتا۔ لیکن میں نے اپنے رسالوں میں قال اللہ[2] اور قال الرسول کا بیان اس لئے کچھ مختصر سا کر دیا ہے کہ شاید لوگ اس سے نفع اٹھاویں۔ مجھے اس سے کچھ بھی انکار نہیں کہ خدا تعالیٰ آیندہ کسیکو اسکی روحانی حالت کے لحاظ سے درحقیقت مسیح بنا کر دمشق کی شرقی[3] طرف اسیطور سے اُتار دے

---

[1] کافی نہیں بلکہ لازمی اور ضروری تہا کہ اگر آپ اس الہام کو الہام سمجھتے تھے تو اسکو اپنے خاص حواریوں پر ظاہر فرماتے نہ یہ کہ اردو زبان میں چھاپکر تمام جہان میں شائع کرتے۔ اہل اللہ پر جو ایسے معارف و حقائق کہلتے ہیں جنپر ظاہر شریعت کی شہادت نہیں ہوتی تو وہ انکو عامہ متعبدین شریعت پر ظاہر نہیں کیا کرتے۔ کبھی کسی نہ سنا ہوگا کہ حضرت خضر علیہ السلام یا کسی اور ولی نے اپنے ایسے مکاشفات کا اشتہار دیا ہو۔ اور ظاہر شریعت کا کچھ لحاظ نکیا ہو اس قسم کے اشتہارات کے سبب آپکے دوست جو آپ پر حسن ظنی رکھتے تھے اور آپکو الہامی جانتے تھے وہ بھی آپسے ناخوش ہوگئے ہیں جو کلمات وہ کہتے ہیں ہم انکو بخوف ملال خاطر سامی نقل نہیں کر سکتے۔

[2] قال اللہ قال الرسول کا کیا بیان کیا نیچریت اور باطنیت[4] کا دروازہ کھولدیا۔ آیات اور الفاظ قرآن (جبرئیل۔ لیلۃ القدر نزول۔ قبض ارواح وغیرہ) کے وہ معنے کئے کہ اس میں نیچریوں کے بھی کان کاٹے۔ بلکہ آریہ اور برہمو سماج کے (جنکے رد و مقابلہ کے آپ بظاہر مدعی ہیں) اصول اختیار کئے۔ آپ اس قال اللہ و قال الرسول کے بیان سے خاموش رہتے تو آپکے حق میں بہتر تہا۔ میں سچ کہتا ہوں جس قدر آپکے اس بیان قال اللہ و قال الرسول سے لوگوں کو آپ پر بدگمانی ہوگئی ہے اور ان کے دلوں میں آپکی عداوت کی آگ مشتعل ہوئی ہے۔ اسقدر آپکے اس مجرد دعویٰ سے کہ میں مسیح ہوں ہرگز نہ ہوتی۔ اس اجمال کی تفصیل ریویو میں ہوگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

[3] اب اس قسم کا اقبال و اقرار آپ کے لئے مفید نہیں ہوسکتا۔ اور آپکو اس حدیث صحیح مسلم کا مصدق نہیں بناتا جسمیں مسیح کے مشرقی دمشق میں اترنے کا بیان ہے۔ اس حدیث میں ابن مریم کے نزول کا ذکر ہے۔ نہ کسی روحانی مسیح یا مثیل مسیح کا اور جس حالت میں آپ اس خط میں اور عبدالحق غزنوی کی درخواست مباہلہ جواب میں جسکو اب پنجاب گزٹ میں مشتہر کر چکے ہیں صاف اظہار کر چکے ہیں۔ کہ ابن مریم فوت ہوگیا ہے۔ وہ اپنی خاکی وجود سے آسمان سے نہ اتریگا تو پھر ان اقراروں سے آپکو کیا فائدہ پہنچتا ہے۔

[4] باطنیہ ایک ملحد فرقہ ہے جو خدا کے حرام کو حلال اور اسکے احکام و حدود کو معطل کرتے ہیں اسکی تفصیل ریویو میں ہوگی۔

جیسے مسافر ایک جگہ سے دوسری جگہ جا اترتے[1] ہیں کچھ تعجب نہیں کہ اس زمانے میں کوئی دجال[2] بھی جو حضرت مہدی بھی ہوں اور پھر اسلام میں سیفی[3] طاقت پیدا ہو جاوے اور تمام لوگ مسلمان ہو جاویں۔ مگر جو خدا تعالےٰ نے اس عاجز پر کھولا ہے صرف اتنا ہے کہ یہ عاجز روحانی طور پر مثیل مسیح ہے اور روحانی طور پر موعود بھی ہے۔ اور نیز یہ کہ کوئی مسیح آسمان سے خاکی وجود کے ساتھ اترنے والا نہیں[4]۔ ظلی اور مثالی طور پر مسیح کے آنے سے مجھے انکار نہیں بلکہ ایک کیا اگر ہزار مسیح بھی کہا جائے تو میرے نزدیک ممکن ہے۔ میرے نزدیک احادیث صحیحہ بھی حقیقی طور پر مسیح کے اترنے کے بارے میں وہ زور[5] نہیں دیتیں جو آج کل کے علما خیال کر رہے ہیں۔ مسیح کا اترنا سچ مگر ظلی اور مثالی طور پر۔

مولوی عبدالرحمٰن صاحب اپنے الہامات کے حوالہ سے اس عاجز کو ضال و مضل قرار دے چکے ہیں۔ اور ایسا کافر کہ جسکو کبھی ہدایت نہیں ہوگی۔ اور میاں عبدالحق غزنوی

---

[1] یہ تاویل نزول بھی صریح انکار حدیث نزول سے بدتر ہے نزول کے یہی معنی مراد ہیں تو آپ اس نزول کو اپنے لئے کیوں تجویز نہیں کرتے۔ کسی آیندہ مسیح سے اس نزول کو کیوں مخصوص کرتے ہیں۔ آپ خود مسافرانہ طور پر دمشق میں جا کر اتر سکتے ہیں بہتر ہے دمشق سے ہو آئیے پھر بھیرہ کے مسیح کہلا ہے۔

[2] اسمیں آپ اپنی اس تاویل دجال پر کہ اس سے دنیا پرست یک چشم جو دین کی آنکھ نہیں رکھتا (فتح اسلام ص ۱۴) مراد ہے۔ پردہ ڈالکر یہ جتانا چاہتے ہیں کہ سچ مچ کے دجال سے ہمکو انکار نہیں۔ شاید کوئی ہو۔ مگر یہ خیال نہیں فرماتے کہ جس حالت میں ہم مسیح بن مریم کے دوبارہ دنیا میں آنے سے صاف انکار کر چکے ہیں۔ تو اب اس دجال کے ماننے سے کیا فائدہ۔

اس سے ہم اس حدیث کے (جسمیں دجال کا اور مسیح ابن مریم کے نزول کا ذکر ہے۔ اور اسی مسیح ابن مریم کے ہاتھ سے دجال کے مارے جانے کا ذکر ہے) کب مصدق بنتے ہیں۔ اسکی تفصیل بھی ریویو میں ہوگی

[3] اس نفی کو ناظرین خیال میں رکھیں اس نفی کے ساتھ آپ کسی اثبات سے جو حدیث مسیح کی نسبت ظاہر کریں مثبت و مصدق نہیں ہو سکتے۔ اسی نفی کا ذکر اس سے پہلے تینوں حواشی میں ہوا ہے۔

[4] احادیث کا زور آپکو ہمارے ریویو سے معلوم ہوگا۔ انشاء اللہ تعالےٰ۔

[5] اس لفظ سے آپنے ہندوؤں اور عیسائیوں کے اس دعوے کو کہ اسلام بزور شمشیر پھیلا ہے مدد دی۔ اور اہل اسلام کے ان بیانات کی طرف توجہ نہ کی کہ اسلام اپنی صداقت سے پھیلا ہے۔

بھی اپنے الہام کے حوالہ سے اس عاجز کو جہنمی قرار دے چکے ہیں۔ اور مولوی عبدالحی صاحب فرماتے ہیں کہ جو کچھ میاں عبدالحق صاحب کے الہام ہیں میں اُنپر ایمان لاتا ہوں۔ کہ وہ صحیح اور درست ہیں۔ اب آپ کے کہنے سے وہ کیا سمجھینگے[۵] اور آپ انہیں کیا سمجھائینگے۔ یہ خدا تعالیٰ کا کام ہے جس طرح چاہیگا۔ اسکی راہ پیدا کریگا۔ اگر آپکی ملاقات ہو تو میں خوشی سے چاہتا ہوں۔ مگر آپکے آنے کا کرایہ میرے ذمے ہے۔ میں آپکو مالی تکلیف دینی نہیں چاہتا۔ یہ بہتر ہے کہ آپ اس جگہ آجائیں۔ بہرحال ملاقات کی خوشی تو اس بیماری کی حالت میں ہوگی۔ انشاء اللہ ایام عنقریب طیار ہوتا ہے۔ بھیجدونگا۔ ابھی کچھ باقی ہے والسلام۔

(غلام احمد)

لاہور ۱۲۔ مارچ ۹۱ء

اسکا جواب

نمبر ۱۱۸

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرمی جناب میرزا صاحب۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

آپ کے خط کے جواب میں کوتاہ سخنی کرتا ہوں اور معذور ہوں کہ اگر آپ زیادہ بحث وکلام کی طاقت نہیں رکھتے اور مجھے جلد دیکھنا چاہتے ہیں تو صرف اتنا کریں کہ اپنے اس الہام کا جس میں آپکے مسیح موعود ہونیکا اور ابن مریم کے موعود نہونیکا دعوےٰ ہے۔ فیصلہ براہین احمدیہ اور اشاعۃ السنۃ کے ریویو براہین احمدیہ سے منظور کریں۔ اور یہ اقرار و وعدہ تحریری دیں۔ کہ اگر براہین احمدیہ اور اسکے ریویو سے یہ الہام غلط ثابت ہوا تو ہم اس الہام کو غلط سمجھینگے اور اس سے رجوع کا اشتہار دینگے۔ یہ فیصلہ منظور ہو تو صرف اس عبارت کی تحریر پر اکتفا کریں

---

[۵] میں نے سمجھانے کا وعدہ نہیں کیا۔ صرف یہ وعدہ کیا ہے۔ کہ میرے مان لینے کے بعد وہ آپ پر معترض نہ ہینگے۔ اور معارضہ نکرینگے۔

اسمیں اور کوئی قید نہ بڑھائیں۔ آپ خط سابق میں دعویٰ بھی کر چکے ہیں۔ کہ ہمنے براہین احمدیہ سے بڑھکر کچھ نہیں کھا بلا کم وبیش وہی کھا۔ جو اس میں کہا تھا۔ اور تم (اے ابو سعید محمد حسین) اسکی تصدیق کر چکے ہو۔ یہ بھی ایک وجہ ہے۔ کہ میں براہین احمدیہ اور اشاعۃ السنۃ کے ریویو براہین کو حکم بناتا ہوں۔ آپ اس تحکیم کو منظور کریں گے۔ تو میں اس امر کے تصفیہ کے لئے آپ کے پاس انشاء اللہ بھیجونگا۔ اس سے بڑھکر کوتاہ کلامی کیا ہو سکتی اور انصاف پسندی کی کونسی حد باقی رہتی ہے۔

(۲) آپنے اس تحکیم کو منظور نکیا تو میں بسم اللہ پڑھکر آپکے اس الہام کا جواب لکھنا شروع کرونگا۔ اور اس مراسلت کی نقل تمام وکمال چھاپ دونگا۔ پھر آپ کسی وجہ سے شکایت کا حق نرکھینگے اور استعجال کو میری طرف نسبت نکر سکینگے۔

(۳) میرے وہاں جلد آنے کے لئے یہ بھی ایک شرط ہے کہ میں ازالۃ الاوہام کے اوراق جس قدر چھپ چکے ہیں یہاں دیکھ لوں باقی پھر سہی۔ فتح اسلام اور توضیح المرام کی دو دو تین تین کاپیاں اور بھیجئے۔ اکثر لوگ مانگتے ہیں۔

آپکا ناصح مشفق

ابو سعید محمد حسین

نمبر ۷ اسکا جواب

نحمدہ و نصلی۔ مخدومی مکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ آپکا خط آج کی ڈاک میں مجھکو ملا۔ اور اس کے پڑھنے سے مجھکو بہت ہی افسوس ہوا کہ آپ مکالمات الٰہیہ کے امر کو لہو ولعب میں داخل کرنا چاہتے ہیں۔ یہ سچ ہے۔ کہ اس عاجز نے براہین کے صفحہ ۴۹۸ و ۴۹۹ میں اس ظاہری عقیدے کی پابندی سے جو مسلمانوں میں مشہور ہے یہ عبارت لکھی ہے۔ کہ یہ آیت جسمانی اور سیاست ملکی کے طور پر مسیح کے حق میں پیشگوئی ہے۔ اور جب

قبل ان یخلقنی باربعین سنة
فمبنی علی انّ الاعتراض
علی العاصی بعد توبته
ورجوعه الی الطاعة غیر صحیح و
انّ له حینئذٍ ان یتعلق
بالقضاء والقدر بل یجب
ان یعتقد ان معصیته
کانت مقدرة قبل
خلقته ولیس له حین مباشرته
قبل تحقق توبته ان یتشبث
بالقضاء والقدر فی قضیه
فانّه حینئذ کالمعارض
لنهیه سبحانه عن المعصیة
وامره بطاعته ولارادته
لقضائه ولا معقب لحکمه
ولا غالب لامره
واما قوله تعالیٰ وان
تصبهم حسنة یقولوا هذه
من عند الله وان تصبهم
سیّئة یقولوا هذه من
عندك الآیة فلا صح ان المراد

چالیس برس پیشتر میری مشیت میں لکھا
گیا تھا تو وہ اس اصول پر مبنی ہے کہ گنہگار
کے توبہ کرنے اور گناہ سے باز آجانے
کے بعد اُسپر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے اگر اسپر کوئی
اعتراض کرے تو وہ اُسکے جواب میں تقدیر
سے تمسک کر سکتا ہے بلکہ اوسوقت یہ خیال
کرنا کہ وہ گناہ اُسکی تقدیر میں تھا واجب ہے
ارتکاب گناہ کے وقت اور توبہ کرنے
سے پہلے گنا ہگار کو تقدیر سے
تمسک کرنا جائز نہیں ہے ورنہ ایسا کریگا
تو گویا خدا کی امر و نہی کا مقابلہ
کرنے والا ہوگا - اور کسی کو نہیں پہنچتا
کہ خدا کی تقدیر کو پھیر دے - اور
اُس کے حکم کو مٹا دے - اور اُسکے
امر پر غالب آوے -

خدا تعالےٰ نے جو یہ فرمایا ہے کہ اگر
اونکا بھلا ہوتا ہے تو کہتے یہ خدا کی طرف
سے ہے - اور اگر بُرائی پہونچتی ہے تو
کہتے ہیں یہ تیرے پاس سے آئی ہے
اسکے صحیح معنے یہ ہیں کہ بھلائی سے

حضرت مسیح علیہ السلام دوبارہ دنیا میں آئیں گے تو اُن کے ہاتھ سے دین اسلام جمیع آفاق میں پھیل جائے گا۔ چونکہ اس عاجز کو حضرت مسیح سے **مشابہت تامہ** ہے۔ اس لئے خداوند کریم نے مسیح کی پیشگوئی میں ابتدا سے اس عاجز کو بھی شریک رکھا ہے۔ فقط[1] لیکن ان عبارتوں کو اس امر کے لئے دستاویز ٹھیرانا کہ براہین میں اوّل یہ قرار ہے۔ اور پھر اسکے مخالف یہ دعویٰ ایسا خیال سراسر غلط اور دور از حقیقت ہے۔

اے میرے عزیز دوست اس عاجز کے اس دعوے کی جو تنسیخ اسلام میں شائع کیا گیا ہے۔ اپنے علم اور عقل پر بنا نہیں تا ان دونو بیانات میں بوجہ اتحادِ بنا صورت تناقض پیدا ہو۔ بلکہ براہین کی مذکورہ بالا عبارتیں تو صرف اس ظاہری عقیدے کے رو سے ہیں۔ جو سرسری طور پر عام طور پر اس زمانہ کے مسلمان رکھتے ہیں۔ اور اس دعوے کی بنا الہام الٰہی اور وحی ربانی پر ہے پھر تناقض کے کیا معنے ہیں۔ میں خود یہ مانتا ہوں اور تسلیم کرتا ہوں کہ جب تک خدا تعالیٰ کسی امر پر بذریعہ اپنے خاص الہام کے مجھے آگاہ نکرے۔ میں خود بخود آگاہ نہیں ہو سکتا۔ اور یہ امر میرے لئے کچھ خاص نہیں۔ اسکی نظیریں انبیا کی سوانح میں بہت ہیں ہم لوگ غیر سمجھائے نہیں سمجھتے۔ لاعلم لے الّا ما علمتنا دے۔ بلکہ خدا تعالیٰ کا سمجھانا بھی جب تک صاف طور پر نہو انسان ضعیف البیان اسمیں بھی دھوکا کھا سکتا ہے۔

[1] لفظ فقط کا مطلب ہم نہیں سمجھتے کہ کیا ہے۔ اگر اس سے یہ ظاہری معنے مراد ہیں کہ بس اتنی ہی بات ہے۔ براہین احمدیہ میں اس مضمون کے متعلق کہی ہے۔ تو یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اسکے متعلق کچھ اور بھی کہا ہے جو ہمارے جواب آئندہ میں منقول ہے۔ اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ یہ جو کچھ آپنے لکھا ہے الہام سے لکھا ہے۔ اور اگر اس لفظ سے کچھ اور مطلب ہے۔ تو وہ محتاج بیان ہے۔

فذهب وهلی کی حدیث آپکو یاد ہی ہوگی[1]۔

اب خدا تعالےٰ نے فتح اسلام کی تالیف کے وقت مجھے سمجھایا تب میں سمجھا اس سے پہلے کوئی اس بارے میں الہام نہیں ہوا۔ کہ درحقیقت وہی مسیح آسمان سے اترآئیگا۔ اگر ہے تو آپکو پیش کرنا چاہئے۔ ہاں یہ عاجز روحانی طور پر مثیل موعود ہونے کا براہین میں دعوےٰ کر چکا ہے۔ جیسا کہ اسی صفحہ ۴۹۶ میں موعود ہونے کی نسبت یہ اشارہ ہے صدق اللہ ورسولہ چونکہ اپنے اپنے ریویو میں اس دعوے کا رد نہیں کیا۔ اس لئے اپنے اس معرض بیان میں سکوت اختیار کرکے۔ اگرچہ ایمانی طور پر نہیں۔ مگر اکثر طور پر مان لیا۔

اب خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس عاجز نے خدا تعالیٰ سے الہام پاکر براہین احمدیہ میں ابن مریم کے نزول یا نہ نزول ہونے کے بارہ کچھ بھی ذکر نہیں کیا صرف ایک مشہور عقیدہ کے طور سے ذکر دیا تھا۔ آپ کو اس جگہ اور پیش کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہوگا۔

ہمارے نبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی بعض اعمال میں جب وحی نازل نہیں ہوتی تھی۔ انبیاء بنی اسرائیل کی سنن مشہورہ کا اقتدا کیا کرتے تھے۔ اور وحی کے بعد جب کچھ ممانعت پاتے تھے تو چھوڑ دیتے تھے۔ اسکو تو ایک بچہ بھی سمجھ سکتا ہے۔ آپ جیسے فاضل کیوں نہیں سمجھیں گے۔

---

[1] یہ حدیث صحیح بخاری میں بصفحہ (۵۵۱) منقول ہے۔ اسمیں یہ ذکر ہے کہ آنحضرت ﷺ کو خواب میں ایک دار الہجرۃ کی صورت دکھائی گئی کہ وہ ایک کھجوروں والی جگہ ہے۔ آپنے اس خواب کی تعبیر سوچی تو آپ کا خیال یمامہ یا ہجر کی طرف گیا۔ مگر آخر وہ جگہ مدینہ نکلی (مرتب)

[2] سیالکوٹی اعتقاد نزول حسابی مسیح کا کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ وہ اعتقاد تو الہام (مرتب)

مجھے نہایت تعجب ہے کہ آپ یہی طریق انصاف پسندی کا قرار دیتے ہیں۔ کیا اس عاجز نے کسی جگہ دعویٰ کیا ہے۔ کہ میرا ہر ایک نطق وحی اور الہام میں داخل ہے۔ اگر آپ طریق فیصلہ سے اسی کو ٹھہراتے ہیں۔ تو بسم اللہ میرے رسالہ کا جواب لکھنا شروع کیجئے آخر حق کو فتح ہوگی۔

میں نے آپکو ایک صلاح دی تھی کہ عام جلسہ علماء کا بمقام امرتسر منعقد ہو اور ہم دونوں حسبۃً للہ واظہاراً للحق اُس جلسہ میں تحریری طور پر اپنی اپنی وجوہات بیان کریں اور پھر وہی وجوہات حاضرین کو پڑھکر سُنا دیں اور وہی آپکے رسالہ میں چھپ جائیں۔ ورنہ زبانی کے لوگ خود دیکھ لیں گے۔

جس حالت میں آپ اس کام کے لئے ایسے سرگرم ہیں کہ کسی طرح سے کہنے میں نہیں آتے اور جب تک اشاعۃ السنۃ میں عام طور پر اپنے مخالفانہ خیال کو شائع نہ کریں صبر نہیں کر سکتے تو کیا اس تحریری مباحثہ میں کسی فریق کی کسر شان ہے۔

میں وعدہ کرتا ہوں۔ کہ میں اس جلسہ میں خاکساری سے متواضع ہو کر حاضر ہو جاؤں گا۔ اور اگر کوئی ایسی سخت دشنامی بھی کرے جو انتہا تک پہونچ گئے ہو تو میں اسپر بھی صبر کروں گا۔ اور سلسلہ تہذیب[1] اور نرمی سے تحریر کروں گا۔ خدا تعالیٰ خوب جانتا ہے۔ جو نیت مجھے مامور کر کے بھیجا ہے۔

[1] توضیح۔ صبر، تہذیب، نرمی کا آپ نمونہ ہی پر آپکو اور دوستانہ مراسلت ہے جسمیں آپ ایسے کہاں تک اپنے مخاطب (جسکی نیت اور علم و تہذیب کی جانچ سے تعریف بھی کرتے چلے آتے ہیں) کے خیال اور پرہند لال کی نسبت لعن و لعب کے الفاظ استعمال کر گئے ہیں۔ مجلس عام میں یہ الفاظ استعمال ہوتے تو خدا جانے کیسا استعمال پیدا کرتے۔ یہ الفاظ آپکے الہام و خیال موقال کی نسبت فرق فاش کی زبان نکلتے۔ تو ہمکو نتیجہ جو ظاہر ہوتا وہ ظاہر ہے۔ آخری محرر میں دانستہ ہی ہیں دیدی ہیں صفحہ ۳۵ ملاحظہ ہو۔

بھکو مرزا صاحب سے خط کتابت کرتے دو دفعہ اتفاق ہوا ہے۔ ایک دفعہ حال میں اور ایک دفعہ اس سے پہلے ۱۸۹۸ء میں۔ حال کی مراسلت تو بریہ ناظرین ہو چکی ہے ۱۸۹۸ء کی مراسلت کو ہم ربو کو ذیل میں نقل کرینگے۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس دو دفعہ کی مراسلت سے ہمکو تو یہی ثابت ہوا ہے کہ مرزا صاحب

اگر آپ مجھے اب بھی اجازت دیں تو میں اشتہارات سے اس جلسہ کے لئے عام طور پر خبر کر دوں۔ اب میری دانست میں خفیہ طور پر آپ کا مجھ سے ذکر کرنا مناسب نہیں۔ جب آپ بہر حال شائعت پر مستعد ہیں۔ تو محض للہ اس طریق کو منظور کریں وما اقول الا للہ والسلام علی من اتبع الھدیٰ۔ خاکسار

غلام احمد از لودیانہ محلہ اقبال گنج ۱۴ مارچ ۹۱ء

اسکا جواب

لاہور ۱۵ مارچ ۹۱ء نمبر ۱۲۰

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپکے خط کو میں نے کمال افسوس سے پڑھا۔ اس کے شروع میں جو الفاظ "لہو ولعب" استعمال کئے گئے ہیں وہ بڑے موہم ہیں۔ اور انکا نتیجہ دور تک پہنچ سکتا ہے۔ ایسے الفاظ آپ اس شخص کے مقابل و استدلال کی نسبت استعمال کر سکتے تھے۔ جو آپکو ملہم سمجھے اور آپکے الہام زیر بحث کو الہام رحمانی تسلیم کرے۔ اور پھر اسکا معارضہ صرف اپنی بے دلیل خیال سے کرے۔ اور جو شخص آپکو اور آپکے الہام کو ایسا نہ سمجھے۔ اور آپکے اس غلط خیال کو جس کو آپ الہام سمجھتے ہیں احادیث

کا حصہ فرماتا ہے۔ آپ گفتگو سے گھبرا جاتے ہیں۔ ایسا ہی ہے ان لوگوں سے شاید جو آپ بالمشافہ گفتگو کا اتفاق نہ ہو کر آپ گفتگو کرنے سے گھبرایا کرتے ہیں۔ اور اپنے مخالف کو متعصب بے جا۔ الفاظ کہدیا کرتے ہیں۔ مہذب ملہم مرزا صاحب جسم عام میں گفتگو کرنے سے مذہب نہیں ہے وہ صبر اور نرمی سے گفتگو کریگا۔ تو ان شاء اللہ تعالیٰ ہم کریگے۔ اور کسی سخت باتیں سنیگا۔ مگر اس صورت میں کہ وہ ہم پر غصہ نہ ہونے دے سکتا۔ یہ اہتمام وہ اپنے ذمہ لیں جو اس مجلس کے خالق و خوب نگار ہیں ہم شریک جلسہ ہونیکو حاضر ہیں بشرطیکہ وہ ہمیں ملنے دیں۔ ماہ اپریل میں۔ فارغ آ جاتا تو میں شریک نہیں ہو سکتا۔ دو گھنٹہ والی بات پر ہی انتظام جلسہ کے مجوز اطلاع دیں تو میں

۵۱ خفیہ مذاکرہ کا کون خواستگار ہوا ہے۔ آپکو اختیار ہے۔ اوس پر ائیوٹ گفتگو میں جو میں تبادلہ افکار جلسہ عام چاہتا ہوں جسقدر دوستوں کو چاہیں شامل کریں۔ الغرض جسقدر جلد ممکن ہو مجھے بات چیت کرنے کا موقعہ دیں۔ مجھسے گفتگو کرنے کو جلسہ عام پر موقوف نہ رکھیں۔ وہ وقوع میں آتا نظر نہیں آتا۔

۵۲ یعنے ان آیات واحادیث تک جو نزول مسیح ابن مریم کے باب میں وارد ہیں۔

۵۰ پرائیویٹ گفتگو کا اب میں خواستگار نہیں ہوں آپکے آخری خط اور شہادت ۲۶ مارچ نے مجھے سیر کر دیا ہے۔ ۱۲ طلوع

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

صحیحہ اور احادیث سے روگردانی سے اسکو مقال و استدلال کی نسبت ایکوان الفاظ کا استعمال کرنا کیا جائز ہے۔ ہرگز نہیں آپ مجھ عام میں خاکساری اور تواضع کا وعدہ دیتے ہیں۔ مگر ایک پرائیویٹ تحریر میں تو آپ سے یہ نہ ہوسکا۔ گزشتہ کو صلوات آئندہ احتیاط۔

(۲) - براہین احمدیہ کے مضمون نزول جسمانی مسیح کو آپ ایک غلط خیال جانتے تھے۔ تو آپنے ایک خط میں یہ کیوں لکھا تھا کہ درحقیقت ان رسالوں میں کوئی نیا دعویٰ نہیں کیا تھا۔ بلکہ بلاکم و بیش وہی دعوے ہے جس کا براہین احمدیہ میں بھی ذکر ہو چکا ہے۔ کہ آپ نے اپنے رسالہ اشاعۃ السنۃ میں امکانی طور پر تصدیق کر چکے ہیں۔ پھر تعجب ہوں کہ اب پھر دوسری مرتبہ ان مکرم کو لکھنے کی حاجت ہی کیا ہو۔ کیا وہ کافی نہیں ہے پہلے آں مکرم اشاعۃ السنۃ نمبر ۲ جلد سات میں تحریر پا چکے ہیں جبکہ اول سے آخر تک اسی دعویٰ و بھی مضمون وہی بات ہے۔ تو پھر آپ جیسے محقق کی نگاہ میں یہ معلوم ہو کہ اسقدر مقام تعجب ہے۔ جس پر حکیم براہین احمدیہ اور ریویو براہین احمدیہ کی طرف کھینچا گیا تھا۔ آپ اگر ایسا نہ لکھتے بلکہ بجائے اس کے یوں لکھتے۔ کہ براہین احمدیہ میں ہمنے غلطی کی ہے۔ اور اس میں عوام جہال یا علماء اہل ضلال کے جو مسیح کا جسمانی نزول مانتے ہیں تقلید اختیار کر لیے وہ بات کچھ تھی آپ ہمکو یہ حق سو جہا جو اور مسلمانوں کے کیا ہمارے خیال میں بھی گزرا نہ ہوا۔ تو آپ کو حکیم براہین۔ یا ریویو براہین کی طرف نہ بلایا جاتا۔ اب آپ براہین کے مضمون مذکور کو غلط بتاتے ہیں لہذا میں بھی اب اسکو حکم نہیں بناتا۔ کیونکہ اس الہام کی تغلیط مضمون براہین احمدیہ کی تسلیم پر موقوف نہیں۔ احادیث صحیحہ اور اصول مسلمہ اتفاقیہ سے اسکی تغلیط آسانی سے ہو سکتی ہے۔ اگر آپ مجھے گفتگو کا موقع دیں۔

لہ بخاطر نبری (۴) منقول صفحہ ۳۶ ۷ ظہور۔

لہ نمبر ۷ چاہیے۔

المراد بالحسنة ههنا النعمة و بالسيئة البلية فلا حجة لنا ولا علينا وقيل الحسنة الطاعة والسيئة المعصية * * * اما على المعنى الاول ففرق سبحانه بين الحسنات التي هي النعم وبين السيئات التي هي المصائب والنقم فجعل هذه من الله وهذه من نفس الانسان لان الحسنة مضافة الى الله اذ هي احسن بما من كل وجه واما السيئة فانما تخلقها الحكمة و هي باعتبار تلك الحكمة من احسانه فانه الرب سبحانه لا يفعل سيئة قط بل فعله كله احسن وخير وهذا ورد حديث الخير كله بيدك والشر ليس اليك اي فانك لا تخلق الشر محضا بل كل ما تخلقه ففيه حكمة باعتبارها خير ولكن قد يكون شرا لبعض الناس فهو شر جزئي اضافي فاما شر كلي او شر مطلق فالرب تعالى منزه

نعمت مراد ہے اور برائی سے بلا ہدایہ آیت نہ ہمارے لیے (اثبات تقدیر شر میں) حجت ہو سکتی ہے نہ ہمارے (نفی تقدیر شر میں) بعض لوگوں نے بھلائی سے طاعت مراد ٹھہرائی ہے اور برائی سے معصیت لیکن پہلے معنے کر بھلائی اور برائی کی نسبت میں خدا تعالیٰ نے فرق کیا ہے بھلائی کو اپنی طرف سے قرار دیا ہے اور برائی کو انسان کی طرف منسوب فرمایا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ اس معنی کر بھلائی (نعمت) ہر وجہ سے خدا کا احسان ہے۔ رہی برائی یعنی تکلیف اسکو بھی خدا کسی خاص حکمت کی وجہ سے پیدا کرتا ہے اس حکمت کے لحاظ سے وہ خدا کے احسانات میں داخل ہے خدا نے ایسی برائی کوئی پیدا نہیں کی جس میں کوئی بھلائی حکمت نہ ہو بلکہ اسکے سب ہی فعل خیر و بہتری کے متضمن ہیں اسی نظر سے حدیث میں آیا ہے کہ سب خیر تیرے ہاتھ میں ہے اور شر کو تیری طرف راہ نہیں تو شر محض پیدا نہیں کرتا جو کچھ تو نے پیدا کیا اسمیں حکمت بھی موجود ہے جسکی نظر سے اس شر کو خیر بھی کہا جا سکتا ہے وہ شر ہے تو جزئی و نسبتی ہے یعنی بعض لوگوں کے حق میں شر ہے کلی و مطلق شر کسی کو پیدا کرنے

مراد یعنی کلوز فہرست چٹھی نمبر ۱۳۹ مورخہ ۱۰ جنوری ۱۸۷۶ء کی طرف توجہ دلاتا ہوں جس میں لکھا ہے کہ دہلی کا لفظ آئندہ کسی ایسے شخص کی نسبت استعمال کیا جاوے جو باضابطہ اسکے استعمال کی نسبت اعتراض کریں۔

ایک نقل چٹھی مذکورہ بالا کی برائے اطلاع ملفوف ہے

بحکم نواب لفٹنٹ گورنر بہادر بنگال۔ (دستخط) ای۔ ارل

قائمقام انڈر سکرٹری گورنمنٹ بنگال

بخدمت مولوی ابوسعید محمد حسین صاحب۔ ایڈیٹر۔ رسالہ اشاعۃ السنۃ

نقل چٹھی متضمن حکم ممانعت

نمبر ۱۳۹ سے کلکتہ مورخہ ۱۰ فروری ۱۸۷۶ء

از جانب ——— ای ارل صاحب بہادر قائمقام انڈر سکرٹری گورنمنٹ بنگال محکمہ جوڈیشل و پولیٹکل و تقریرات۔

بخدمت ——— مولوی ابوسعید محمد حسین صاحب ایڈیٹر رسالہ اشاعۃ السنۃ۔

جواب آپکی چٹھی نمبری ۱۴۹ مورخہ ۱۰ جنوری ۱۸۷۶ء کی مضمون کے مجھ کو اس امر کے کہنے کی ہدایت ہوئی ہے کہ نواب لفٹنٹ گورنر بہادر نے کمال احتیاط اس معاملہ میں تحقیقات اور غور کامل کی ہے۔ نواب لفٹنٹ گورنر بہادر کو معلوم ہوا ہے کہ "دہلی" کا لقب بنگال کے انتظامی اور جوڈیشل کاغذات میں بتقدیر کثرت استعمال ہوا ہے اور خصوصاً گذشتہ پچیس سال میں اسقدر لکھا جاتا ہے کہ کوئی حکم جو اسکو گذشتہ استعمال کی ممانعت کرے بالکل غیر مؤثر ہوگا۔ تو بھی سر سٹافورڈ پیلی صاحب بہادر اس حکم کو مساوی فرمانے پر رضامند ہیں کہ آئندہ کو کوئی بھی لفظ کلی یا کوئی شخص کسی فرقہ کو اخص کی نسبت استعمال کیا جاوے جو باضابطہ اس لفظ کے استعمال کی نسبت اعتراض کریں۔

اس حکم کے صدور پر خاکسار نے گورنمنٹ بنگال کا شکریہ اپنی طرف اور مسلمانان صوبہ بنگال کی طرف بذریعہ ایک عریضہ ادا کیا لیکن عمائد و رؤساء بنگال کا بحکم احادیث متواترہ حاشیہ فرض ہے کہ وہ ایک ڈیپوٹیشن کے ذریعہ سے اس حکم کا شکریہ خصوصیت کے ساتھ خود ادا کریں خاکسار کا سفر کلکتہ جاسی ڈیپوٹیشن کے انتظام کے لئے ہے۔ بنگال کے مختلف اضلاع کے رؤساء و عمائد جو اس ڈیپوٹیشن میں شامل ہونا چاہتے ہیں۔ اپنے ارادہ شمولیت سے خاکسار کو جلد اطلاع دیں۔ اور خطوط بمقام ٹبالہ ضلع گورداسپور روانہ کریں۔ میں جہاں ہونگا۔ وہیں ان خطوط شمول دیگر کاغذات ڈاک وصول پاؤنگا۔

من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ (مشکوٰۃ ص ۴۱۷)
من صنع الیکم معروفا فکافئوہ وان لم تجدوا ما تکافئونہ فادعوا لہ حتی تروا ان قد کافأتموہ (مشکوٰۃ ص ۴۲۳)
من اعطی عطاء فوجد فلیجز بہ ومن لم یجد فلیثن فان من اثنی فقد شکر ومن کتم فقد کفر (مشکوٰۃ ص ۴۲۳)

* اس کا مطلب یہ ہے کہ ان گذشتہ احکام و کاغذات وغیرہ میں یہ لفظ آچکا ہے اسکو بدل نہیں سکتے

عن ذلك و من ههنا قال ابو مدين
المغربي ؎ لا تنكر الباطل في طوره
فانه من بعض ظهوراته
ولهذا لا يضاف الشر اليه مفردا
قط بل اما ان يدخل في عموم
المخلوقات لقوله سبحانه الله
خالق كل شيء وقوله تعالى قل
كل من عند الله واما ان يضاف
الى السبب كقوله تعالى من شر ما
خلق واما ان يحذف فاعله كقوله تعالى
وانا لا ندري اشر اريد بمن في
الارض ام اراد بهم ربهم رشدا
فان قيل كيف وجه الجمع بين
قوله تعالى قل كل من عند الله و
بين قوله تعالى فمن نفسك اجيب
بان الخصب والجدب و
النصرة والهزيمة كلها
من عند الله وما اصابك
من سيئة اي محنة وبلية
فبذنب نفسك عقوبة لك
وكفارة لك كما قال الله تعالى وما

تو پاک ہے۔ اسی نظر سے ابو مدین مغربی نے
ایک شعر کہا ہے جسکا مضمون یہ ہے "تم باطل
کی صورت دیکھکر اسکو برا نہ کہو وہ بھی خدا تعالیٰ کے بعض
مظاہر قدرت و حکمت سے ہے" یہی وجہ ہے کہ شر کو
کو خدا کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا وہ خدا کی طرف
منسوب ہوتا تو عمومات میں شامل ہو کر چنانچہ خدا
تعالیٰ نے فرمایا ہے "وہ ہر چیز کا (جسمیں شر بھی
داخل ہے) خالق ہے اور فرمایا تو کہدے سب
ہی کچھ خدا کی طرف سے ہے" یا وہ (شر) اپنے سبب
کی طرف منسوب ہوتا ہے چنانچہ خدا تعالیٰ نے فرمایا تو
کہدے کہ میں مخلوق خدا کی برائی سے پناہ مانگتا
ہوں" یا اسکے فاعل کو بالکل حذف کیا جاتا ہے جیسا
اس قول خداوندی میں کہا گیا ہے "کہ ہم نہیں جانتے کہ زمین
والوں کے حق میں برائی کا ارادہ کیا گیا ہے یا خدا تعالیٰ نے انکے
حق میں ارادہ خیر کیا ہے۔ اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس
قول خداوندی میں "کہ سب ہی نیکی بدی خدا کی طرف سے ہے"
اور اس قول میں کہ "جو تجھے برائی پہنچے وہ تیرے نفس کی طرف
سے ہے" موافقت کی کیا صورت ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ ارزانی
و گرانی اور فتح و شکست ہیں تو سبھی خدا کیطرف سے مگر جو برائی پہنچتی
ہے وہ (بنظر ادب) شامت اعمال نفس کیطرف منسوب کیجاتی ہے
تاکہ وہ گناہ کا کفارہ و سزا ہو چنانچہ ارشاد ہوا ہے جو تمہیں

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

اصابکم من مصیبة فبما کسبت
ایدیکم ویعفو عن کثیر وهذا
علی المعنی الاول الذی هو
المعول واما علی المعنی الثانی
فالطاعة تنسب الی الله تعالی لانها
محض خیر والسیئة لا تنسب الی
الله تعالی تادبا لکونها فی صورة
شر والکل من عند الله خلقا فخلق
الطاعة فضل وخلق المعصیة عدل
لا یسئل عما یفعل وهم یسئلون + ۲۲
خلق الله تعالی الخلق ای المخلوقین
سلیما من الکفر والایمان ای سالما
من آثار الکفر وانوار الایمان بان
جعلهم قابلین لان یقع منهم العصیان
والاحسان کما قال الله تعالی هو الذی خلقکم
فمنکم کافر ومنکم مؤمن ای فی عالم الظهور
والبیان ثم خاطبهم ای فی وقت
التکلیف بالعبادة علی لسان ارباب
الرسالة واصحاب السعادة وامرهم
ای بالایمان والطاعة ونهاهم ای
عن الکفر والمعصیة فکفر من کفر بفعله ای باختیاره

سختی پہونچتی ہے وہ تمہارے ہاتھونکی کمائی
ہے اور خدا تعالیٰ بہت سے گناہوں کو معاف
بھی کر دیتا ہے" یعنی اسکے بدلے مصیبت نہیں پہنچاتا
یہ جواب بھلائی برائی کے پہلے معنی مراد ہونیکی صورت
میں ہے جو اس مقام میں لائق اعتماد ہیں دوسرے معنے
(طاعت و نعمت) کے مراد ہونیکی صورت میں یہ جواب
ہے کہ طاعت کو خدا تعالیٰ کی طرف اسلیے منسوب کیا گیا ہے
کہ وہ خیر محض ہے اور برائی کو بپاس ادب خدا کی طرف منسوب
نہیں کیا کیونکہ اسکی صورت بری ہے اور حقیقت میں سبھی خدا
کی طرف سے مخلوق ہیں۔ طاعت کو پیدا کرنا خدا کا
فضل ہے اور معصیت کو پیدا کرنا اسکا عدل ہے اسپر کوئی
یہ سوال نہیں کر سکتا کہ ایسا کیوں کیا۔ اور وہ سبھی لوگوں
سے سوال کر سکتا ہے کہ تمنے ایسا کیوں کیا۔
خدا تعالیٰ نے بندونکو آثار کفر و انوار ایمان سے بے نشان
پیدا کیا چنانچہ فرمایا ہے "وہی ہے جسنے تمکو پیدا
کیا پھر کوئی تم میں سے مومن ہے کوئی کافر"
پھر خدائے تعالیٰ نے انکو رسولوں کی
زبان پر مخاطب کیا اور ایمان اور اطاعت
کا حکم دیا۔ اور کفر و گناہ سے منع کیا۔
پھر جو کافر ہوا وہ اپنے اختیار و انکار سے
ہوا۔ اسکو خدائے تعالیٰ کیطرف سے ایمان

ای مع جهله و اصراره و جحوده
ای مع عناده و استکباره بخذلان
الله تعالی ای بترک نصرته سبحانه
ایاه و عدم توفیقه لما یرضاه و هو
مقتضی عدله کما قال الله سبحانه
و تعالی ان الله لا یظلم الناس شیئا
و لکن الناس انفسهم یظلمون و امّا
من امن بفعله ای بانقیاده و اذعانه
اقراره ای بلسانه و تصدیقه ای
بجنانه علی وفق امر الله و سرایه
بتوفیق الله تعالی و نصرته له ای
فیما قدره و قضاه بمقتضی فضله
کما قال الله تعالی ان الله لذو فضل
علی الناس و لکن اکثر الناس
لا یشکرون و هذا الایمانی
کونهما کافرا و مومنا فی علم الله
تعالی بحدیث خلقت هؤلاء
للجنة و لا ابالی و خلقت هؤلاء
للنار و لا ابالی و بحدیث فرغ ربکم
من العباد ففریق فی الجنة و فریق
فی السعیر فان الحدیث الجامع النافی

ایمان لانے کی توفیق نہ ملی اور یہ خدا کے عدل
کا مقتضی ہے۔ چنانچہ خدائے تعالیٰ
نے فرمایا ہے۔ خدائے تعالیٰ لوگوں پر
ظلم نہیں کرتا وہ خود اپنی جانوں پر ظلم
کرتے ہیں۔

اور جو مومن ہوا وہ اپنے ظاہری اختیار
و زبانی اقرار اور دلی یقین کے ساتھ
ہوا۔ اسکی توفیق خدا رفیق و مددگار ہوئی
اور یہ اُسکے فضل کا مقتضی ہے۔ چنانچہ
خدائے تعالیٰ نے فرمایا۔ اللہ لوگوں
پر فضل کرنے والا ہے۔ پر لوگ اُسکی
قدر نہیں کرتے۔

یا مرنیوالے کا باختیار خود کافر و مومن ہونا اس
کے مخالف نہیں کہ وہ خدا کے علم میں مومن و کافر
تھے جسکا ذکر اس حدیث قدسی میں آیا ہے کہ ان لوگوں
(بہشتیوں) کو میں بہشت کے لیے بنایا اور ان لوگوں
(دوزخیوں) کو میں دوزخ کے لیے بنایا ہے اور اس
حدیث میں کہ تمہارا رب بندوں سے فارغ ہو چکا
ہے ایک فریق بہشت میں ایک دوزخ میں۔
کیونکہ ان دونوں امور کو وہ حدیث جمع و موافق

قوله اعملوا فکل میسر لما خلق له
ولم یجبر احدا من خلقه علی الکفر
وعلی الایمان والمعنی ان
الله تعالی لا یخلق الطاعة والمعصیة
فی قلب العبد بطریق الجبر والغلبة
بل یخلقهما فی قلبه مقرونا باختیار
العبد وکسبه * * * وجمیع
افعال العباد من الحرکة والسکون
ای علی ای وجه یکون من الکفر
والایمان والطاعة والعصیان
لهم ای علی الحقیقة لا علی
طریق المجاز فی النسبة ولا علی
سبیل الاکراه والغلبة بل
اختیارهم فی فعلهم بحسب اختلاف
هواهم ومیل انفسهم فلهما ما کسبت
وعلیها ما اکتسبت لا کما زعمت المعتزلة
ان العبد خالق لافعاله الاختیاریة من الضرر
والشتم وغیر ذلک ولا کما زعمت الجبریة
القائلون بنفی الکسب والاختیار بالکلیة
والحاصل ان الفرق بین الکسب والخلق هو
ان الکسب امر لا یستقل به الکاسب والخلق

کرتی ہے جسمیں یہ ارشاد ہے کہ تم کام میں
لگے رہو۔ ہر کسی کو اُسی کام کی توفیق ملتی ہے
جسکے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے * * * اور
خدا تعالےٰ نے کسی کو کفر یا ایمان پر مجبور نہیں
کیا کہ اس دل میں طاعت یا معصیت کو اسکے
اختیار کے بغیر پیدا کر دیا ہو۔ بلکہ ان دونوں کو
بندے کے کسب و اختیار سے ملا کر پیدا کیا
** بندوں کے فعل حقیقۃً انکے کسب و کمائی
میں نہ یہ کہ بطور مجاز اونکے افعال کہلاتے
ہوں۔ یا خدا اونہیں پیدا کیے گئے ہوں بلکہ
بندوں کا اپنے افعال میں اختیار انکے مختلف
خواہشوں اور میلان نفس کے موافق ہوتا
ہے۔ لہذا جو وہ کرتے ہیں اور کمایا پاتے ہیں
(نیک ہو خواہ بد) ایسا نہیں ہے جو معتزلہ
کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے
اور نہ ایسا ہے جو جبریہ کہتے ہیں کہ انسان
بالکل بے اختیار ہے۔ اسکے کسب کا بھی
اسکے افعال میں دخل نہیں ہے۔
کسب اور خلق میں یہ فرق ہے کہ کسب
ایسی چیز نہیں ہے کہ بندہ اپنے آپ کر سکے
اسمیں تاثیر غیر کا محتاج نہو۔ اور خلق ایسی صفت ہے

امر یستقل به الخالق وقیل ما وقع بآلة
فهو کسب وما وقع لا بآلة فهو خلق ثم
ما اوجده سبحانه من غیر اقتران
قدرة الله تعالی بقدرة العبد و
ارادته یکون صفة له ولا یکون فعلا
کحرکة المرتعش وما اوجده مقارنا
لایجاد قدرته واختیاره فیوصف بکونه
صفة وفعلا وکسبا للعبد کالحرکات
الاختیاریة ثم المتولدات کالالم
فی المضروب والانکسار فی
الزجاج بخلق الله وعند المعتزلة
بخلق العبد والله تعالی خالقها
ای موجد افعال العباد وفق
ما اراد لقوله تعالی الله خالق
کل شیء ای ممکن بدلالة
العقل وفعل العبد شیء و
لقوله تعالی افمن یخلق کمن لا
یخلق ای الذی یصدر منه حقیقة
الخلق لیس کمن لا یصدر منه
ذلک فی شیء وهذا فی مقام
التمدح بالخالقیة وکونها سببا

کہ وہ بالاستقلال خالق میں پائی جاتی ہے۔
بعض لوگوں نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ
کسب باسباب وآلات ہوتا ہے۔ اور خلق
بلاآلات۔ پھر بندہ کا وہ فعل جسمیں قدرت
خدا کے ساتھ بندہ کی قدرت وارادہ کا دخل
نہو۔ بندے کی صفت تو ہے مگر اوسکا
فعل نہیں کہلاتا (جیسے رعشہ والے کی حرکت کی)
اور جس فعل میں قدرت خدا کے ساتھ قدرت
وارادہ بندہ کا بھی دخل ہو وہ اُسکا فعل و
کسب کہلاتا ہے۔ (جیسے بندہ کے حرکات
اختیاریہ ہیں) پھر جو آثار اون افعال سے
پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے مارنے سے درد ہونا
یا توڑنے سے ٹوٹ جانا وہ بھی اہل سنت
کے نزدیک خدا تعالے کے مخلوق ہیں اور
معتزلہ کے اعتقاد میں بندے کے مخلوق۔
اہل سنت کے اعتقاد میں اللہ تعالے بندوں
کے سب ہی افعال کا خالق ہے۔ چنانچہ
ارشاد ہوا ہے کہ "وہ سب چیز کا خالق ہے"
یعنی ممکن چیزونکا (جنمیں بندے کے افعال
بھی داخل ہے۔ اور فرمایا کیا جو پیدا کرتا ہے
وہ ویسا ہے جو پیدا نہیں کرتا۔ یہ (پیدا کرنیکا ذکر)

لاستحقاق العبادة ولقوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون اى وعملكم او معمولكم
وبه احتج ابو حنيفة رح على عمرو بن
عبيد وفى حديث رواه الحاكم وصححه
البيهقى من حديث حذيفة مرفوعا
ان الله صانع كل صانع وصنعته ولذا
وبخهم سبحانه بقوله تعالى اتعبدون
ما تنحتون اى ما تعملون من الاصنام
وبقوله افمن يخلق كمن لا يخلق ولان
العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما
بتفاصيلها كما يشير اليه سبحانه بقوله

مقام مدح مین ہوا ہے اور اس غرض سے
کہ وہی پیدا کرنا استحقاق عبادت کا سبب ہے
اور ارشاد ہوا ہے "خدا تعالیٰ نے تمکو اور
تمہارے عملون کو پیدا کیا" اس آیت کو
امام ابو حنیفہ رح نے عمرو بن عبید* کے مقابلہ مین
بمعرض استدلال پیش کیا تھا۔ حذیفہ کی حدیث
مین آیا ہے جسکو بیہقی نے صحیح کہا ہے کہ
آنحضرت نے فرمایا خدا تعالیٰ ہر صانع
(کاریگر) اور اسکی صنعت کا خالق ہے"
یہی وجہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے بت پرستون کو
یہہ کہکر ملامت کی ہے "کیا تم ایسی چیز کو

* عمرو بن عبید فرقہ معتزلہ سے تھا جسکا اعتقاد ہے کہ بندہ اپنے فعل کا خالق آپ ہی ہے) اس سے
یہ عجیب و لطیف حکایت شرح عقائد نسفی مین
منقول ہے کہ اس نے کہا جیسا ایک مجوسی
نے جو میرے ساتھ ایک کشتی مین سوار تھا
(میرے اعتقاد کے سبب) مجھے الزام دیا
ایسا کسی نے نہین دیا مین نے اسکو کہا
کہ تو مسلمان کیون نہین ہوجاتا وہ بولا
اسلئے کہ خدا تعالیٰ میرا مسلمان ہونا نہین
چاہتا مین نے کہا خدا تو چاہتا ہے مگر شیاطین
نہین چاہتے کہ تو مسلمان ہو اور وہ تجھے
مسلمان ہونے نہین دیتے۔ وہ بولا پھر تو
مین اسکے ساتھ (یعنے تابع) رہونگا جو
دونون مین سے اپنے ارادہ کو پورا کرنے

حكى عن عمرو بن عبيد انه قال
ما الزمنى احد مثل ما الزمنى
مجوسى كان معى فى السفينة
فقلت له لم لا تسلم فقال لان
الله تعالى لم يرد اسلامى فاذا
اراد اسلامى اسلمت فقلت
للمجوسى ان الله يريد اسلامك
ولكن الشياطين لا يتركونك
فقال المجوس فانا اكون مع الشريك
الاغلب فى الهامش انه قال رجعت عن
مذهبى بعد الزام المجوسى (شرح عقائد نسفی ص)

الا یعلم من خلق وقول علی کرم
اللہ وجہہ عرفت اللہ بفسخ العزائم
قال الامام الاعظم فی کتاب
الوصیۃ نقر باز العبد مع جمیع
اعمالہ واقرارہ ومعرفتہ مخلوق
فلما کان الفاعل مخلوقا
فافعالہ اولی ان یکون مخلوقۃ
انتہی وبیانہ علی وجہ یظہر
برہانہ ہو ان علۃ افتقار
الاشیاء فی وجودہا الی الخالق
ہی امکانہ وکل ما یدخل
فی الوجود جوہرا کان او عرضا
فہو ممکن فی عالم الشہود فاذا کان
العبد القائم بذاتہ لامکانہ
یستفید الوجود فی شانہ
من الخالق عز شانہ فافعالہ
القائمۃ بہ اولی ان یستفید
الوجود من خالقہ وہذا
معنی قولہ تعالی واللہ الغنی

پوجتے ہو جبکو خود ترا شتے (بناتے)
ہو؟ افعال عباد کے مخلوق خدا ہونے
پر یہی دلیل ہے کہ اگر بندہ اُن افعال کا
خالق ہوتا تو ان کا تفصیلی علم رکھتا حالانکہ
ارشاد ہوا ہے کہ کیا جو پیدا کرتا ہے
وہ اپنی مخلوق کا علم نہین رکھتا"
حضرت علی مرتضے رضؓ نے فرمایا ہے جسنے
اپنے رب کو اسی سے پہچانا ہے کہ مین
عزم کرکے اسکو فسخ کر ڈالتا ہون (یعنے
اسکو انجام بد پہلے سے نہین جانتا ہون
خود خالق یا سبب ہوتا تو پہلے سے ہر فعل کا
انجام جان جاتا۔ اور کسی عزم کو فسخ نہ کرتا)
امام اعظم نے کتاب وصیت مین فرمایا
ہے ہم مقر ہین کہ بندہ اپنے سب (ہی) افعال
اور اقرار معرفت سمیت مخلوق ہے پھر
جبکہ فاعل خود مخلوق خدا ہے تو اسکے
افعال کیونکر مخلوق خدا نہون (اسکا بیان)
جس سے دلیل عیان ہون یہ ہے
کہ مخلوقات کا محتاج خالق ہونا اسی

یعنی غالب آیا معاشیہ مین کہا جاتا ہے کہ عمرو نے کہا اس الزام کے بعد مین نے
اپنے اس اعتقاد سے توبہ کی (یعنی) افعال کا خلق وخالق ہونا اور کسی عزم اور ارادہ خدا وندی کے مطابق نہین ہوتا تو "جو کرلے

ای بذاته وصفاته عن
جمیع مصنوعاته وانتم
الفقراء ای المحتاجون بذواتکم
وصفاتکم واعمالکم و
احوالکم الی الله ای الی ایجاده
فی الابتداء و امداده
فی الاثناء قبل الانتهاء ؎
وحکی ان القاضی عبد الجبار
الهمدانی احد شیوخ المعتزلة
دخل علی الصاحب بن عباد
وعنده الاستاذ ابو اسحق
الاسفرائنی احد ائمة اهل
السنة فلما رای الاستاذ
قال سبحان من تنزه عن
الفحشاء فقال الاستاذ فورا
سبحان من لا یقع فی ملکه
الا ما یشاء فقال القاضی
ایشاء ربنا ان یعصی قال
الاستاذ ایعصی ربنا قهرا
فقال القاضی ارایت ان
منعنی الهدی وقضی علی بالردی

وجہ ہے کہ وہ ممکن الوجود ہین (جنکا ہونا
ہونا مساوی ہی) اور یہ ممکن الوجود ہونا
ہر ایک مخلوق مین ثابت موجودات ہوا یا
انکی صفات) پایا جاتا ہے اور جبکہ ممکن
الوجود ہونے کے سبب مخلوقات کی ذات
فیضان وجود مین خالق کی محتاج ہے
تو اُنکے افعال (جو صفات ہین) اُنمی
بدرجہ فیضان وجود مین محتاج خالق ہونگے
یہی اس قول خداوندی کے معنے ہین جس مین
ارشاد ہوا ہے "انتم الفقرا" یعنی اپنی
ذات و صفات مین اور تم سب فقیر ہو
یعنی اپنی ذاتون اور صفات اور اعمال و
حالات مین شروع پیدایش سے وقت فنا
تک خدا کے محتاج ہو"
قاضی عبد الجبار (جو معتزلہ کے مشائخ
مین سے تھا) صاحب بن عباد کے پاس
ایسے وقت مین آیا کہ اونکے پاس استاذ
ابو اسحٰق اسفرائنی جیسے ائمہ اہلسنت
بیٹھے تھے اوستاد کو دیکھکر قاضی نے کہا
خدا کے لیے پاکی ہے جو بے حیائی سے
منزہ ہے جیسے گناہ کا خالق نہین ہے

احسن الی ام اساء فقال الاستاذ
ان منعك ما هو لك فقد
اساء وان منعك ما هو له
فیختص برحمته من یشاء +++
والمعاصی کلها ای صغیرها
وکبیرها بعلمه وقضائه
وتقدیره ومشیته اذ لو لم
یردها لما وقعت لا بمحبته
ای لقوله تعالی فان الله لا یحب
الکفرین والله لا یحب
الظلمین ولا برضائه ای لقوله
تعالی ولا یرضی لعباده الکفر
ولان الکفر یوجب المقت
الذی هو اشد الغضب وهو
ینافی رضی الرب المتعلق بالایمان
وحسن الادب ولا بامره ای
لقوله تعالی ان الله لا یامر بالفحشاء
وقوله تعالی ان الله یامر بالعدل
والاحسان وایتاء ذی القربی و
ینهی عن الفحشاء والمنکر والبغی
وهذا القول هو المعروف عن

استاد نے اسکے جواب مین فرمایا خدا تعالے
پاک ہی جسکے ملک مین ایسی کوئی چیز نہین
ہونے پاتی جو اس نے نہ چاہی ہو قاضی
بولا کیا خدا چاہتا ہے کہ ہم گناہ کرین۔
استاد نے جواب مین فرمایا کہ کیا اُسکا
گناہ اُسکے ارادہ کے برخلاف زبردستی
سے ہوتا ہے۔ قاضی بولا بتاؤ اگر خدا نے
ہدایت سے مجھے روکا اور میرا گمراہ ہونا
ٹھہرا دیا تو اچھا کیا یا بُرا۔ استاد نے جواب
مین فرمایا کہ اس صورت مین اگر خدا نے
تجھے ایسی چیز سے روکا جو تیرا حق تہا تو
بُرا کیا۔ اور اگر ایسی چیز سے روکا ہے
جسکا وہ مالک و مختار تہا تو وہ جسے چاہے
اپنی رحمت سے مخصوص کر سکتا ہے
× × × × سب ہی گناہ چہوٹے ہون
خواہ بڑے خدا کے علم و قضا و تقدیر و
ارادہ سے واقع ہوتے ہین وہ نہ چاہتا
تو وقوع مین نہ آتے (ہان) گناہ اسکو
پیارے نہین ہین کیونکہ وہ کفر و ظلم کو دوست
نہین رکہتا۔ اور نہ اسکے رضا سے واقع
ہوتے ہین کیونکہ وہ کفر سے خوش نہین

السلف وقد خالفت المعتزلة
فهذين الاصلين فانكروا
ارادة الله للشر مستدلين
على زعمهم بقوله تعالى وما الله يريد
ظلما للعباد وقوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر وقوله تعالى
ان الله لا يامر بالفحشاء وقوله
تعالى والله لا يحب الفساد وهذا
منهم بناء على تلازم الارادة
والمحبة والرضى والامر عندهم
وقالوا انه سبحانه اراد من
الكافر الايمان لا الكفر
ومن العاصي الطاعة لا المعصية
زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة
فعندهم يكون اكثر ما يقع من
افعال العباد على خلاف
ارادة الله سبحانه وقد دلت
الايات الواضحات على خلاف
قولهم كقوله تعالى فمن يرد الله
ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره

ہے بلکہ کفر اسکے غضب و ناراضگی
کا موجب ہے اور رضامندی
کے مخالف اور وہ خدا کے حکم سے
واقع ہوتے ہین کیونکہ خدا تعالے
بیحیائی کا حکم نہین دیتا۔ وہ عدل اور
نیکی کرنے اور قرابتیون سے سلوک
کرنیکا حکم دیتا ہے اور بیحیائی اور سرکشی
سے روکتا ہے۔ سلف صالحین سے یہی
قول و اعتقاد مروی و معروف ہے
فرقہ معتزلہ نے ان اصول کا خلاف کیا
اور اس سے انکار کیا کہ برائی خدا
کے ارادہ سے ہوتی ہے اس خیال
پر وہ ان اقوال خداوندی سے استدلال
کرتے ہین کہ "خدا تعالے بندوں کے
حق مین ظلم کا ارادہ نہین کرتا" اور
وہ کفر سے خوش نہین ہے" اور "وہ
بیحیائی کا حکم نہین دیتا" اور "وہ فساد
کرنے والون کو دوست نہین رکھتا"
وہ خیال کرتے ہین کہ ارادہ کو محبت
رضا اور حکم دینا لازمی امر ہے یعنی
جس چیز کا کرنی کا ارادہ کرتا ہے اسے

"تقدیر"
اور
"جبر و اختیار" پر

اسلام مین مسئلہ تقدیر سے بحث کی ممانعت وارد ہے (چنانچہ احادیث منقولہ حاشیہ وغیرہ مین ذکر ہے) مگر اس سے یہ مقصود نہین کہ اس مسئلہ مین کچھ نہ بولین اور اس کے بیان و حقیقت و اثبات کے درپے ہی نہ ہون بلکہ مقصود یہ ہے کہ تقدیر پر منکرانہ اعتراض نہ کرین اور اسکی حقیقت سے ناواقف ہونے کے سبب اسکے وجود سے منکر نہ ہوجائین۔ حدیث منقولہ حاشیہ میں لفظ منازعت اسی مقصود کی طرف مشعر ہے۔ کیونکہ منازعت مین ایک جانب نفی و انکار ضرور پایا جاتا ہے۔ اور وہی محل اعتراض شارع علیہ السلام ہے اور یہی منازعت و انکار دوسری احادیث مین مراد ہے۔ (یہ نہین مطلق گفتگو سے ممانعت وارد ہے) نہ مطلق بحث و گفتگو و اثبات کو شامل ہے۔

مطلق گفتگو و بحث سے ممانعت مقصود شارع اسلام ہوتا تو شارع خود تقدیر کے بحث و بیان سے تعرض نہ فرماتا حالانکہ قرآن مین (جو اصل اصول اسلام ہے) جابجا تقدیر کا اثبات موجود ہے اور کتب حدیث سے (جو بشرط صحت و وجوب اخذ مین قرآن کی مانند ہے) کوئی کتاب ایسی نہ ہوگی یا کم ہوگی جسمین ایمان بالقدر کا اثبات نہ ہو۔ لہذا اس مضمون کو جسمین تقدیر سے بحث ہے اور اسکے حق ہونیکا اثبات اور اعتراضات مخالفین اسلام سے اسکی صیانت) کوئی نوخیز مجتہد

---

* عن ابی هریرة قال خرج علینا رسول الله صلی الله علیه وسلم و نحن نتنازع فی القدر فغضب حتی احمر وجهه حتی کانما فقئ فی وجنتیه حب الرمان فقال ابهذا امرتم ام بهذا ارسلت الیکم انما هلک من کان قبلکم حین تنازعوا فی هذا الامر عزمت علیکم و عزمت علیکم لما تنازعتم فیه و عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم من تکلم فی شیء من القدر سئل عنه یوم القیمة و من لم یتکلم فیه لم یسئل عنه (سنن ابن ماجه ص ۱۰)

** ایک نوخیز (مگر بے علم) نے یہ منکر کہ یہ مسئلہ قدر مین مصنف کو کیونکر دخل ہے مین بارہ خط بھیجکر اعتراض کیا کہ شارع نے اس بحث سے ممانعت فرمائی ہے آپ اس مسئلہ مین کیون پڑتے ہین تو یہ جواب دیا کہ اس حکم ممانعت کے لکھنے والا بھی واقف ہوگا ہم بھی ممانعت کی وجہ سمجھتے ہین۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس بحث کے لکھنے یا علم ہی سے ہم کو کچھ نقصان نہ ہوگا تو اب ۔ بے ادب محروم ماند از لطف رب

ضیقا حرجا وقوله تعالی ان
لو یشاء الله لهدی الناس
جمیعا وقوله تعالی ولو شئنا
لاتینا کل نفس هدیها وقوله
تعالی وما تشاؤن الا ان
یشاء الله رب العالمین وروی
البیهقی بسنده ان النبی
صلی الله علیه وسلم قال
لابی بکر رض لو اراد الله ان
لا یعصی ما خلق × × × ×
ثم اعلم ان تحقیق المرام ما
ذکره ابن الهمام فی هذا
المقام حیث قال فان قیل
لا شك انه تعالی خلق للعبد
قدرة علی الافعال ولذا یدرك
تفرقة بین الحرکة المقدورة
وهی الاختیاریة وبین الرعدة
الضروریة والقدرة لیس
خاصیتها الا التاثیر ای ایجاد
المقدور فان القدرة
صفة تؤثر علی وفق الارادة

دوست رکہتا ہے اور اس سے خوش
ہوتا ہے اور اسکے عملمین لانیکا حکم دیتا ہے
وہ کہتے ہین کہ خدا تعالے کافر کے
ایمان لانے اور فاسق کے گناہ نکرنیکا ارادہ
کرتا ہے کیونکہ گناہ واقع ہونیکا ارادہ
ایسا برا ہے جیسا گناہ کرنیکا انکے خیال
مین بندون کے اکثر افعال و گناہ ارادہ
خداوندی کے مخالف واقع ہوتے ہین
لیکن آیات واضحہ انکے خیال و مقال
کے خلاف پر شاہد ہیں جیسے یہہ قول
خداوندی ہے کہ جسکو خدا ہدایت کرنا
چاہتا ہے اسکا سینہ اسلام لئے فراخ کردیتا
ہے اور جسے گمراہ کرنا چاہتا ہے اسکا
سینہ نہایت تنگ کردیتا ہے" اور یہہ
قول کہ "خدا تعالے چاہتا تو سبہی لوگون کو
راہ راست پر لے آتا" اور یہہ قول کہ
"تم نہین چاہتے جب تک خدا نے نہ چاہا
ہو" اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا ہے چنانچہ بیہقی نے نقل کیا کہ خدا
تعالے گناہ واقع ہونیکا ارادہ کرتا تو
مخلوق کو پیدا ہی نکرتا × × × ×

ویستحیل اجتماع
موثرین مستقلین
علی اثر واحد فوجب
تخصیص عمومات
النصوص السابقة
بما سوی افعال العباد
الاختیاریة فیکونون
مستقلین بایجاد

اس باب میں تحقیق یہ ہے جو شیخ ابن ہمام نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی اعتراض کرے بیشک خدا تعالےٰ نے بندوں کو افعال کی قدرت عطا فرمائی ہے چنانچہ حرکت اختیاری و حرکت غیر اختیاری رعشہ وغیرہ کے باہمی تفاوت سے معلوم ہوتا ہے اور قدرت کی یہی خاصیت ہے کہ اس چیز کا جس پر قدرت ہو وجود پیدا ہو کیونکہ قدرت ایک ایسی صفت ہے جس سے ارادہ فاعل کے مطابق اثر ظاہر ہوتا ہے اور جب کہ مقدور اور وہ چیز جس پر قدرت ہو) کا وجود قدرت بندہ کا اثر ہوا تو یہ مقدور کا خالق بندہ ٹھہرا نہ خدا کیونکہ ایک اثر پر دو مستقل موثروں (بندہ اور خدا تعالےٰ) کی تاثیر کا اجتماع محال ہے۔ لہٰذا واجب ہوا کہ العمومات سابق الذکر کو (جنمیں بیان ہے کہ خدا ہر چیز کا خالق ہے) افعال اختیاری بندوں کے علاوہ چیزوں سے مخصوص کیا جاوے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں۔ اور اگر ان افعال کو

افعالہم الاختیاریة
بقدرتہم الحادثة
بخلق اللہ تعالےٰ
کما ھو رای المعتزلة
ولا کان جبرا
محضا فیبطل الامر

قدرت خدا کا اثر ٹھہرایا جاوے تو بندوں کا مجبور ہونا لازم آتا ہے اور اس سے سلسلہ امر و نہی باطل ہوتا ہے تو اس (اعتراض) کا جواب یہ ہے کہ مثلاً انسان کی حرکت اختیاری جیسی بندہ کی صفت ہے ویسی ہی خدا کی مخلوق ہے اسکو بندہ کے ساتھ ایک ایسا تعلق ہے جسکی نظر سے وہ بندہ کا کسب (کمائی) کہلاتی

والنھی فالجواب ان الحرکة مثلا کما انھا
وصف للعباد ومخلوق الرب لھا نسبة
الی قدرة العبد فسمیت تلک الحرکة باعتبار

ہے۔ اور چونکہ اس حرکت کو بندہ کی قدرت سے یہ تعلق ہے اور وہ اسکے اختیار میں داخل ہے لہٰذا اس حرکت کو مخلوق خدا

تلك النسبة كسبا بمعنى انها مكسوبة للعبد ولم يلزم الجبر المحض اذا كانت متعلق قدرة العبد لغة في اختياره وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب انتهى واما ما سبق من استحالة اجتماع موثرين على اثر واحد فالجواب عنه ان دخول مقدور تحت قدرتين احدهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب جائز وانما المحال اجتماع موثرين مستقلين على اثر واحد (ملخص شرح فقہ اکبر از صفحہ ۲۱ تا صفحہ ۲۳)

کہنے سے جبر لازم نہیں آتا جبکہ اسکو قدرت بندہ کا متعلق اور اسکی اختیار مین داخل مانا جاتا ہے۔

اس کلام مین جو ایک اثر پر دو موثرون کی تاثیر کے محال ہونے کا ذکر ہوا ہے۔ اسکا جواب یہہ ہے کہ ایک چیز پر دو موثرون کی تاثیر اس صورت مین محال ہے کہ دونو مستقل ہون اور مساوی تاثیر کرین اور محل نزاع مین ایسا نہین ہے بندہ کے اختیاری افعال مین ایسی دو قدرتون کی تاثیر تسلیم کیجاتی ہے جن مین ایک قدرت (قدرت خدا) کی تاثیر خلق و ایجاد ہے دوسری قدرت (قدرت بندہ) کی تاثیر کسب یا قصد ہے۔ فقہ اکبر اور اسکی شرح النبراس کی عبارت تمام ہوئی آسمین جو کچھ کہا گیا ہے وہ اکثر کتب کلامیہ شرح عقائد وغیرہ مین مرقوم ہے۔ شرح عقائد مین آخری اعتراض کے تقریر اور اسکے جواب مین کہا ہے اگر کوئی اعتراض کرے کہ بندہ کے فعل مختار ہونے کے

فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجد الافعاله بالقصد والارادة وقد

یہی معنی ہین کہ وہ اپنے قصد و ارادہ سے موجد افعال ہوا و پہلے بیان ہوچکا ہے کہ افعال عباد کا خالق مستقل

سبق ان الله تعالى مستقل
بخلق الافعال وايجادها ومعلوم
ان المقدور الواحد لا يدخل تحت
قدرتين مستقلين قلنا الاكلام
في قوة هذا الكلام ومتافقه
الا انه لما ثبت بالبرهان
ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة
ان لقدرة العبد واراداته مدخلا
في بعض الافعال كحركة البطش
دون البعض كحركة الارتعاش
احتجنا في التقصي عن هذا المضيق
الى القول بان الله تعالى خالق
والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف
العبد قدرته واراداته الى الفعل
كسب وايجاد الله تعالى الفعل
عقيب ذلك خلق والمقدور
الواحد داخل تحت قدرتين
لكن بجهتين مختلفتين فالفعل
مقدور لله تعالى بجهة الايجاد
ومقدور للعبد بجهة الكسب
وهذا القدر من المعنى ضروري

خدا تعالے ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ
ایک چیز (یعنے افعال عباد) سے دو
مستقل قدرتون (خدا کی قدرت اور بندہ
کی قدرت) کے ماتحت داخل نہین ہو سکتی
تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو بدلیل
ثابت ہے کہ خدا تعالے ہی ہر چیز کا خالق
ہے اور یہ بھی بداہۃً ثابت ہے کہ بندہ کی
قدرت و ارادہ کا بھی بعض افعال مین جیسے
پکڑنے کی حرکت میں دخل ہے مگر بعض افعال مین جیسے
رعشہ کی حرکت ہو اُسکا دخل نہین ہے
لہذا ہمکو یہ کہنا پڑتا ہے کہ خدا تعالے خالق
ہے اور بندہ کاسب۔ اسکی تحقیق و تفصیل یہ
ہے کہ بندہ کا اپنی (خداداد) قدرت و ارادہ کو
کسی فعل کیطرف متوجہ کرنا اسکا کسب ہے
اور اسکے بعد جو خدا تعالے اُس فعل کو وجود عطا
فرماتا ہے وہ خداوندی خلق ہے اسصورت
مین ایک چیز (بندہ کا فعل) دو قدرتون کے
ماتحت داخل تو ہوئی مگر دو مختلف صورتون
سے وہ قدرت خدا کا تو اسوجہ سے اثر ہے کہ وہ
خدا کی ایجاد ہے اور قدرت بندہ کا اسوجہ
سے اثر ہے کہ وہ اسکا کسب ہے اسقدر بحکم ضرورت

وان لم نقدر على ازيد من
ذلك في تلخيص العبارة المفصحة
عن تحقيق كون فعل العبد بخلق
الله تعالى وايجاده مع ما للعبد
فيه من القدرة والاختيار
ولهم في الفرق بينهما عبارات
مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق
لا بآلة والكسب مقدور وقع في
محل قدرته والخلق لا في محل قدرته
والكسب لا يصح انفراد القادر به و
الخلق يصح فان قيل قد اثبتم
ما نسبتم الى المعتزلة
من اثبات الشركة قلنا
الشركة ان يجتمع اثنان
على شئ ويتفرد كل منهما
بما هو له دون الآخر
كشركاء القرية والمحلة
وكما اذا جعل العبد
خالقا لافعاله والصانع
خالقا لسائر الاعراض
والاجسام بخلاف

کہا اور مانا جاتا ہے۔ گو اس سے زیادہ
کچھ کہا نہین جا سکتا۔ ہمارے علما خلق
اور کسب مین اور بیانات سے بہی فرق
کرتے ہین۔ مثلاً کسب وہ ہے جو کسی
آلہ (ہاتھ وغیرہ) سے ہو۔ خلق وہ ہے
جو بلا آلات ہو یا کسب وہ ہے جو محل قدرت
مین (یعنے قادر کاسب کی ذات مین)
واقع ہو۔ خلق وہ ہے جو غیر محل (یعنے
مقدورات و مخلوقات) مین واقع ہو۔
کوئی اگر یہ شبہ کرے کہ جس شرکت کو
تمنے معتزلہ کیطرف منسوب کیا تہا خود اسکا اثبات
کیا (جبکہ بندہ کو بہی قادر و مختار بنایا) تو اسکا جواب یہہ ہے
کہ شرکت یہہ ہے کہ دو شخص ایک چیز مین شریک ہون
اور ہر ایک اپنے اپنے ملک سے تنہا خصوصیت بہی رکہے
جیسے ایک بستی یا محلہ کے بالاشتراک مالک جو بعض حصہ
زمین مین شریک ہوتے ہین اور بعض کے تنہا مالک یا
جیسے معتزلہ کہتے ہین کہ بندہ اپنے فعلون کا خالق ہے
اور خدا تعالے باقی اعراض (اوصاف اجسام) کا۔
اور اگر کسی چیز کو دو مختلف شخصون کی طرف مختلف
وجوہات سے منسوب کرین تو یہہ شرکت نہین کہلاتی
جیسے زمین کو خدا کی طرف اسکے مخلوق خدا ہونے کی

ماذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهته ثبوت التصرف كفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب (شرح عقائد نسفی ص ۶۳-۶۳)

نظر سے منسوب کیا جاتا ہے اور بندہ کی طرف اس نظر سے کہ وہ اسکے تصرف مین ہے (ایسا ہی) بندہ کا فعل خدا کی طرف مخلوق خدا ہونے کی نظر سے منسوب ہے۔ بندہ کی طرف اسکے کسب کی نظر سے منسوب ہے ۔

کتاب مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت تالیف بحر العلوم مین مذہب جبریہ۔ معتزلہ و اشاعرہ مسئلہ جبر و اختیار کے متعلق بیان کرکے کہا ہے کہ ماتریدیہ (حنفیہ)

عند الجهمية الذين هم الجبرية حقا لا قدرة في العبد اصلا بل هو كالجماد وهذا سفسطة وعند المعتزلة له قدرة موثرة في افعاله هم مجوس هذه الامة وما فهموا ان الامكان ليس من شانه افاضة الوجود وعند اهل الحق له قدرة كاسبة لكن عند الاشاعرة ليس معنى ذلك الا وجود وقدرة متوهمة مع الفعل بلا مداخلة اصلا قالوا ذلك كان في التكليف والحق انه كفو للجبر وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة الى القصد المصمم الى الفعل فلها

کے نزدیک بندہ کا کسب یہ ہے کہ وہ خداداد قدرت کو فعل کے قصد و ارادہ کرنے مین صرف کرے اسکی قدرت سے یہ قصد پیدا ہوتا ہے اور اس قصد کے بعد خدا تعالیٰ اس فعل کو پیدا کرتا ہے۔ اسپر اگر کوئی یہہ اعتراض کرے کہ اس تجویز سے یہ لازم آتا ہے کہ بندہ کی قدرت ہی ایجاد و خلق کی تاثیر رکھتی ہے تب ہی اوس نے قصد کو پیدا کیا حالانکہ تم اس سے انکار کر چکے اور کہہ چکے ہو کہ ایجاد قدرت بندہ کا کام نہین ہے تو اسکا جواب یہہ ہے کہ قصد و نیت جسکو قدرت بندہ نے پیدا کیا ہے کوئی امر بذات خود

تاثیر فی الخلق المذکور و یخلق الله
سبحانه الفعل المقصود عند ذلك
فان قیل فعلی هذا یلزم ایجاد
قدرة المکن وقد کنتم ابیتم
فقیل ذلك القصد من الاحوال
غیر موجود ولا معدوم وهی من
الامور الاعتباریة التی وجودها
بمباشیها فلیس افاضتها خلقا
فانه افاضة الوجود بالذات
کما للجواهر والاعراض بل هو
احداث ولیس الاحداث کالخلق
بل هو اهون +

موجود نہین ہے کہ اسکا پیدا کرنا ایجاد
کہلاوے اور نہ محض معدوم ہے
کہ اسکو پیدا کرنیسے قدرت بندہ کی
محض بے اثر ٹہرے بلکہ وہ انسان کے
حالات و صفات سے ایک حالت ہے
جسکا وجود انسان کے وجود سے خیال
مین آتا اور وہ ایک خیالی وجود ہے
لہذا قدرت انسان سے اسکا پیدا
ہونا خلق و ایجاد نہین کہلاتا کیونکہ
خلق و ایجاد یہہ ہے کہ کسی چیز کو مستقل
وجود (جیسا اجسام اور اسکی موجودہ صفات
مین پایا جاتا ہے) عطا کیا جائے۔
بلکہ یہہ احداث (بنانا و ظاہر کرنا) کہلاتا ہے جو خلق و ایجاد سے آسان تر یا ہلکا
امر ہے۔

فانه لاجل ان یتم صلوح المادة
لقبول الفعل فهو من جملة متممات
استعداد الممکن الذی هو نحو
من الامکان علی ما حقق فلا باس
ان یجعل شدة العبد هذا القصد

یہہ احداث اسلئے ہوتا ہے کہ اس سے
اصل فعل مثل تاثیر فاعل تاثیر فاعل کو
کرنے کے لائق ہو جائے۔ اور اس کی
قابلیت پوری ہو۔ لہذا قدرت بندہ سے
اسکا سرزد ہونا کچھ مضائقہ نہین رکھتا

* اسکی توضیح عبارت شرح کے ذیل مین ضمن حاشیہ آئے گی (صفحہ ۶) انشاء اللہ تعالے

المصمم وليس النصوص شاهدة الا بان الخلق له تعالى فقط وهي افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتباريات الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير معلل وقيل بل هو موجود فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه ادنى ما يتحقق به فائدة خلق الله القدرة اذ فائدته ان يوثر في شئ وادناه ان يوثر في هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن غاياتها المودعة

نصوص قرآنیہ سے صرف یہی ثابت ہوتا ہے کہ خلق (جس سے مخلوق ایک مستقل موجود ہو جاتا ہے) خدا کی طرف سے ہے نہ یہ کہ احداث بہی خدا کے سوا کسی مخلوق سے نہین ہوتا۔

بعض علما کہتے ہین کہ وہ قصد امر موجود ہے انکے نزدیک وہ آیات قرآنیہ جن مین خدا تعالے کو ہر چیز کا خالق قرار دیا گیا ہے بشہادت عقل قصد و نیت کے سوا مخلوقات سے مخصوص ہین اور قصد ان آیات کے مضمون سے خارج و مستثنیٰ ہے۔

ان کے نزدیک اسی بات کے تسلیم سے بندہ مین قدرت پیدا کرنیکا فائدہ ظاہر ہوتا ہے کیونکہ فائدہ قدرت یہی ہے کہ اسکا اثر ظاہر ہو اور اثر کم سے کم یہہ ہونا چاہئے کہ بندہ کی قدرت قصد کو موجود کرے۔ خدا حکیم کا فعل اس فائدہ سے خالی نہ ہونا چاہئے +

فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما يتجه به حسن التكليف فان التكليف لغير القادر مما يحيله العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا هذا الرائ كانه واسطة بين الجبر والتفويض والحق هو

اسی تجویز و تسلیم سے ان کے نزدیک انسان کا مکلف و مامور باحکام ہونا عقلاً اچہا ہو سکتا ہے۔ انسان کو ایجاد قصد پر بھی قادر نہ مانا جائے تو اسکا مکلف ہونا عقلا محال نظر آتا ہے۔ یہ رائے گویا مذہب جبر و اختیار کے مابین ایک

التوسط بينهما كما روي عن الامام
الهمام جعفر الصادق رضي الله عنه
وعن ابائه الكرام قال المصنف وفيه
ما فيه ووجهه بان فائدة خلق
القدرة وانجاه حسن التكليف
يقتضيان ان يخصص جميع افعال
العباد وقد ابيتم عنه فمخصص
القصد المصمم تخصيص من غير
مخصص وهذا غير واف فان
مقصودهم قدس اسرارهم ان
فائدة خلق القدرة وانجاه التكليف
يقتضيان ان يكون لهما نوع من

متوسط رائے ہے اور یہی حق ہے
چنانچہ امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے مروی
ہے مصنف نے متن مین کہا ہے اس
تجویز و تسلیم مین کچھ اعتراض ہے اور اسکی
وجہ حاشیہ مین یہہ بیان کی ہے کہ بندہ مین
قدرت پیدا کرنے کا فائدہ اور اسکے
مکلف و مامور باحکام ہونے کا عمدہ
ہونا اس امر کا مقتضی کہ نہ صرف قصد کو
بلکہ سبھی افعال کو بندہ کا مخلوق و ایجاد
قرار دیا جائے اور ان آیات سے جنمین
خدا تعالے کو خالق الاشیاء کہا گیا جملہ
افعال عباد کو مستثنےٰ ٹھہرایا جاے۔

مگر مصنف کا یہہ کہنا صحیح نہین ہے جن علمانے صرف قصد کو بندہ کے قدرت
کا اثر اور اسکا مخلوق قرار دیا ہے اُن کا مقصود یہہ ہے کہ بندہ مین قدرت کے پیدا
ہونے اور اسکے مکلف باحکام ہونیکا عقلاً عمدہ ہونیکا یہہ مقتضی ہے کہ بندہ کے قدرت کا
کچھہ نہ کچھہ اثر ایجاد افعال اختیاریہ مین ہو۔ صرف افعال کے وسیلہ (قصد) مین ہو خواہ

التاثير في الافعال الاختيارية اما
في وسيلتها فقط او فيهما والتاثير
في الوسيلة تادناها فخصصنا بها
واما تخصيص جميع الافعال الاختيارية
فلا يصح لانه حينئذ يبطل العام

افعال اور وسیلہ دونو مین ولیکن
صرف قصد مین اسکا اثر ایجاد تسلیم کرنا
ایک ادنی بات ہے لہذا ہمنے اثر
قدرت انسان کو صرف قصد سے مخصوص
کیا اور ان آیات سے جنمین خدا کو

بالکلیة وهو غیر جائز کما فی قوله تعالی وما تشاؤن الا ان یشاء الله رب العلمین والله خلقکم وما تعملون (مسلم الثبوت وشرح مسلم العلوم)۔

خالق کا شریک قرار دیا گیا ہے اس قصد کو مستثنےٰ ٹھہرایا اور اگر جملہ افعال کو مخصوص و مستثنےٰ کریں تو ان آیات کا مضمون جنمین ارشاد ہے کہ خدا تعالےٰ تمہارا اور تمہارے عملون کا خالق ہے بالکل باطل و بیکار ہو جاتا ہے ۔

توضیح تلویح مین بندہ کے قصد و ارادہ کا خدا تعالےٰ کی تاثیر خلق اور بندہ کی تاثیر کسب (دونو) سے پیدا ہونا۔ اور انسان کا نہ محض مجبور اور نہ کلی مختار ہونا ایسی عقلی دلائل سے ثابت کیا ہے جنکو ہمارے اردو فارسی و انگریزی خوان ناظرین رسالہ مشکل سے سمجھین گے ۔ وسمجھنا ہم کوشش کرتے ہین کہ ان دلائل کا مطلب اردو مین اور آسان پیرایہ مین ادا کرین ۔ ناظرین ہماری تقریر کے جس حصہ کو نہ سمجھ سکین علما وقت سے جو علم اصول و علم کلام سے آشنا ہون مدد لین ۔

توضیح مین کہا ہے یہہ قصد و ارادہ خدا کا مخلوق اس معنی کر ہے کہ خدا تعالےٰ نے بندہ مین ایسی قدرت پیدا کر دی ہے جسکو کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے (دونو) مین وہ لگا سکتا ہے پھر جب وہ اس قدرت کو ایک جانب (کرنے یا نہ کرنے) کی طرف مصروف و متوجہ کرتا ہے تو یہہ اسکا فعل اور قصد و اختیار کہلاتا ہے لہذا اس قصد کے مخلوق خدا ہونے کے یہی معنی ہین کہ وہ خدا کے مخلوق قدرت سے نہ بطور جبر و لزوم پیدا ہوتا ہے

ثم القصد مخلوق الله تعالےٰ بمعنی انه تعالی خلق قدرة یصرفها العبد الی کل منهما علی سبیل البدل ثم صرفها الی واحد معین فعل العبد وهو القصد والاختیار فالقصد مخلوق الله تعالی بمعنی استناده الاعلی سبیل الوجوب الی موجودات

اور نیا عامل بالحدیث ہدایت اسلام کے مخالف نہ سمجھے بلکہ عین مطابق اور سنت قدیم اہل اسلام کے موافق تسلیم کرے۔

اسلام کا ملک عرب مین ظہور ہوا تو اس وقت اس ملک مین مجوسیون کا یہ خیال و مقال دائر و سایر تہا کہ دنیا کے خالق اور عالم مین متصرف دو ہین ایک (۱) خالق خیر (جس کو وہ یزدان کہتے تہے) دوسرا خالق شر۔ جسکا وہ اہرمن نام رکہتے

اسلام نے توحید خالق کا ڈنکا بجایا اور دوئی کو دور کرنا چاہا تو اس مسئلہ مجوس کا ابطال اپنا بڑا بھاری فرض قرار دیا لہذا اُس نے صاف صاف اور بار بار اس کا ابطال کیا اور اسکے مقابل مین یہ فرمایا کہ خدا نے ہر چیز کو بنایا اور اس سے پہلے اُسکو ٹہرا رکہا تہا

خلق کل شیٔ فقدرہ تقدیرا (الفرقان ع ۱)
واللہ خلقکم وما تعملون (الصافات ع ۲)

اور فرمایا خدا تمہارا اور تمہاری عملون کا خالق ہے
اور فرمایا تم کسی عمل کا ارادہ بہی نہیں کر سکتے جب تک خدا کا ارادہ نہ ہو۔

وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ (الدہر ع ۲)
انا کل شیٔ خلقنٰہ بقدر وکل شیٔ فعلوہ فی الزبر وکل صغیر وکبیر مستطر (القمر ع ۳)
قال فاخبرنی عن الایمان قال ان تؤمن باللہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ والیوم الاخر وتؤمن بالقدر خیرہ وشرہ

اور فرمایا۔ ہمنے سب کچہہ پہلے ٹہرا کر بنایا ہے اور جو کچہہ لوگون نے کیا ہے وہ ورقون مین لکہا ہوا ہے اور چہوٹا بڑا سب لکہنے مین آچکا ہے آنحضرت صلعم نے لوگون کو ایمان سکہایا تو اُسمین فرما دیا بہلا یا بُرا جو کچہہ دنیا مین ہے یہ خداے واحد کی تقدیر سے۔

اس ارشاد سے دوئی کا ابطال تو بخوبی ہوا۔ اور مجوسیون کا مذہب باطل ہوگیا۔ مگر اس سے کئی اور شبہات پیدا ہونے کا اندیشہ تہا جن سے تعمیل احکام شریعت اور تسلیم سلسلہ نبوت اور اعتقاد جزا و سزاو آخرت کو نقصان پہنچنے کا خوف تہا۔

شبہ اول یہہ کہ اگر سب کچہہ جو وجود مین آتا ہے خدا کے خلق و تقدیر سے ہے تو

هی مخلوقة الله لا ان الله تعالے خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا انما فی خلق القدرة تحصل الحالة المذکورة بمجموع خلق الله تعالے واختیار العبد (توضیح ص ۱۰۶)

نہ یہ معنی کہ خدا تعالے خصوصیت و التفات کے ساتھ کسی خاص امر کے کرنے کا ارادہ جبرًا بندہ کے دل مین پیدا کر دیتا ہے ایسا ہو تو پھر بندہ قادر نہین رہتا اور یہہ امر بندہ مین قدرت پیدا کرنے کے مخالف ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ بندہ کا قصد و ارادہ خدا کی خلق اور بندہ کی قدرت و اختیار دونو کا اثر ہے۔

تلویح مین ہے کہ اس قول مین صاحب توضیح نے ایک سوال کا جواب ادا کیا ہے حاصل سوال کا یہہ ہے کہ بندہ کا کسی کام کے لئے ارادہ و قصد کرنا ایک اضطراری

قولہ ثم القصد جواب سوال تقریرہ ان قصد العبد اضطراری لا اختیاری لانہ انما حصل بخلق الله تعالے من غیر الاختیار للعبد ولا تسلسل الاختیارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالی بمعنی استنادہ لا علی سبیل الوجوب الی المخلوقات الموجودة کالقدرة مثلا لکنہ من الامور اللا موجودة واللا معدومة فلا یحتاج عنه وجودما یتوقف علیه اذلو کان القصد الذی هو صفة القدرة الی الفعل مخلوقا لله تعالی

امر ہے نہ اختیاری کیونکہ وہ محض خدا کے پیدا کرنے سے اختیار بندہ کے بغیر پیدا ہوتا ہے نہین تو ہر ایک اختیار کے لئے ایک اور اختیار چاہئے اور یہہ سلسلہ کبھی ختم نہو۔

حاصل جواب یہہ ہے کہ اس قصد کے مخلوق خدا ہونے کے یہہ معنی ہین کہ وہ خدا کے قدرتی اسباب (مثلاً انسانی قدرت) سے پیدا ہوتا ہے لیکن چونکہ وہ قصد کوئی امر ثابت خود موجود نہین ہے اور نہ محض معدوم بلکہ وہ وجود انسان سے خیال مین آنیوالے حالات و صفات

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

قصد الکان الفاعل مضطرا الی الفعل غیر متمکن من الترک وھذا ینافی خلق القدر التی من شانھا التمکن من الفعل و الترک (تلویح ص ۱۸۶)

سے ہے اسلئے صرف اسباب کے موجود ہونے سے اسکا موجود ہو جانا لازمی امر نہین تاکہ انسان سے اسکا صدور ایک اضطراری امر ہو۔ اور اس قصد کے مخلوق خدا ہونے کے یہ معنے نہین ہین کہ خدا تعالے کسی کام کو کرنے کا ارادہ خصوصیت و تصفات کے ساتھ بندہ کے دل مین پیدا کر دیتا ہے۔ یہ ہو تو بندہ قادر نہین رہتا۔

اور کتاب تلویح مین ہے اہلسنت کے محققین مذہب جبریہ و قدریہ دونو کی نفی اور ان کے بیچ مذہب حق کا اثبات کرتے ہین وہ مذہب یہہ ہے کہ بندہ کا فعل

والمحققون من اھل السنۃ علی نفی الجبر والقدر واثبات امر بین الامرین وھو ان المؤثر فی فعل العبد مجموع خلق اللہ تعالی واختیار العبد لا الاول فقط لیکون جبرا ولا الثانی فقط لیکون قدرا والمصنف اورد علی ذلک دلیلین الاول حاصلہ انہ ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختیارا فی بعض الافعال وان ذلک القصد والاختیار لا یکفی فی وجود ذلک الفعل اذ قد لا یقع مع تحقق جمیع اسبابہ التی من العبد وقد یقع من غیر

خدا کی خلق اور بندہ کے اختیار دونو کی تاثیر سے پیدا ہوتا ہے۔ نہ صرف اول (خلق خداوندی) سے جس سے جبر ثابت ہوتا ہے اور نہ صرف دوم (بندہ کے اختیار) سے جس سے قدریہ کا خیال ثابت ہوتا ہے۔ مصنف توضیح نے مذہب حق کی تائید مین دو دلیلین بیان کی ہین پہلی دلیل کا خلاصہ یہہ ہے کہ یہہ امر وجدانی شہادت سے ثابت ہی کہ بندہ کو قصد و اختیار کا اسکے بعض افعال مین دخل ہے اور یہہ بھی ثابت ہے کہ صرف اسکا قصد و اختیار وجود فعل کا

تحقق الاسباب التی من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالی ایاه عقیب ارادة العبد وقصده الجازم بطریق جری العادة بان الله یخلقه عقیب قصد العبد ولا یخلقه بدونه (تلویح صـ ۱۸۵)

ثبت نہین ہوتا اسلئے کہ بعض اوقات بندہ ایک کام کا قصد کرتا ہے اور اسکے اختیاری اسباب بہی موجود ہوتے ہین پہر فعل کا وقوع نہین ہوتا اور بعض اوقات اسباب موجود نہین ہوتے اور فعل وقوع مین آجاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ وہ فعل بندہ کے ارادہ و قصد مصمم کے بعد خدا کی خلق سے پیدا ہوتا ہے بندہ بذاتِ خود اسکو پیدا نہین کرتا۔

قوله برهان آخر هذا هو الدلیل الثانی وحاصله نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما ای فعلا بالاختیار وصنعه یجب ان یکون فی امر لا موجود ولا معدوم لا فی امر موجود لان صنعه فیه اما ان یکون بلا واسطة او بواسطة وجود شئ او بواسطة

دوسری دلیل کا ماحصل (بحذف و زیادت) یہ ہے کہ یہ بہی ہم دلی شہادت سے جانتے ہین کہ بندہ کے فعل مین اسکے صنعت و تصرف کو ضرور دخل ہے مگر یہ دخل ایسے امر مین ہونا چاہئے جو نہ بذاتِ خود* (خارج از خیال انسان) موجود ہو نہ محض معدوم (جسکا وجود نہ

* بذاتِ خود موجود ہونا دو قسم ہے ایک وہ جو اجسام مین پایا جاتا ہے۔ دوسرا وہ جو اجسام کے موجودہ صفات اعراض مین پایا جاتا ہے جیسے رنگت حرارت۔ برودت وغیرہ کیفیات۔

بعض اوصاف اجسام مین ان دونون قسم کا موجود ہونا پایا نہین جاتا وہ اوصاف خیالی اعتباری اور انتزاعی کہلاتے ہین۔ جیسے دو چیزون سے جو تلے اوپر ہون نیچے والی چیز مین نیچے ہونا اور اوپر والی مین اوپر ہونا۔ یہ اوصاف بذاتِ خود خارج از خیال موجود نہین ہوتے۔ کوئی اسکو خیال مین لائے تو اس کے خیال مین موجود ہوتے ہین اسی قسم سے وہ امر ہے جسمین صنعت انسان کا صدور فعل مین دخل ہے

عدم شئ والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشئ يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اى تاثيره الاختيارى واما الثانى فلان وجود ذلك الامر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء

خارج از خیال انسان ہو نہ انسان کے خیال مین) بلکہ وہ ایسا امر ہو جسکا وجود دوسرے کے وجود سے خیال مین آئے اسکو کوئی خیال مین نہ لائے تو وہ اپنی آپ جلوہ نہ دکہائے۔

امر موجود مین اسکا دخل اسلئے ناممکن ہے کہ امر موجود کا وجود اپنے اسباب وجود کے (جو خدا کی طرف سے مقرر ہین) موجود اور پورا ہونے سے ایک ضروری اور لازمی امر ہے پہر بندہ کی تاثیر اختیاری کا اس کے وجود مین دخل کیونکر ممکن ہے (بندہ اپنے وجود کے فیضان مین خدا تعالے کا محتاج ہے تو وہ کسی اور موجود کو فیضان وجود کیونکر کر سکتا ہے۔)

اور امر معدوم مین اسکا دخل اسلئے ناممکن ہے کہ اگر وہ امر معدوم اپنے اصلی عدم پر ہے اور قدیم سے معدوم تو اس مین بندہ کا دخل کچہہ معنی نہین رکہتا۔ اور اگر وہ موجود ہونے کے بعد معدوم ہوا ہے تو بندہ کا اسمین دخل تب ہی ممکن و متصور ہے جب کہ اس

من علة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان

امر کے اسباب وجود کو (جو خدا کی طرف سے قائم و موجود ہین) بندہ بالکل نیست و نابود کر دے اور یہہ ناچیز بندہ سے ہو نہین سکتا۔

نوٹ بیضہ صفحہ (۶۲) یہ وہ بیان ہے جس کا وعدہ صفحہ (۵۶) و (وغیرہ) مین دیا گیا ہے۔

لزوال العدم مدخل فی زواله عاد
المحذور لان زوال العدم وجود فیکون
بواسطة وجود شئ وهو واجب بواسطة
الموجودات المستندة الی الواجب
فیخرج من صنع العبد فتعین ان صنع
العبد لا یکون الا فی امر + + + + +
لا موجود ولا معدوم وذلک الامر
لا یجب بواسطة الموجودات المستندة
الی الواجب والا یخرج من صنع العبد
فلم یبق لصنع العبد اثر فی امر ما ویلزم
منه بطلان ما ثبت بالوجدان

اس سے ثابت ہوا کہ بندہ کی
صنعت کا دخل ایسے امر میں ہونا چاہئے
جو نہ بذات خود موجود ہو نہ محض معدوم
بلکہ اسکا وجود بندہ کے تابع ہو اور وہ
بندہ کے ان حالات و صفات سے
ہو جن کا وجود بندہ کے وجود سے سمجھا
جاتا اور خیال مین آتا ہے یہ تابع و
طفیلی امر ایسا ہی نہونا چاہئے جس کا
طفیلی وجود صرف قدرتی اسباب سے
بلا مداخلت صنعت بندہ کے ہو۔
کیونکہ اس سے اس دلی شہادت کا ابطال
ہوتا ہے جس سے ثابت ہے کہ بندہ کا بھی اس امر مین کچھ دخل ہے اور نہ ایسا ہونا
چاہئے کہ بندہ اسکا موجد و خالق ہو۔ یہ اسلئے کہ اس امر کا وجود بہت سی چیزون پر
موقوف ہے جنمین بندہ کی قدرت و اختیار کا کوئی دخل و اثر نہین ہے از انجملہ بندہ کا
اپنا وجود ہے اور اس کے ہاتھ پاؤن وغیرہ قدرتی اسباب جنمین بندہ کی صنعت
و اختیار کا کوئی دخل نہین اسی امر کا نام قصد ہے اور اسی کیطرف بندہ کا خداداد قدرت کو متوجہ و
مصروف کرنا کسب کہلاتا ہے بندہ کے اس کسب یا قصد اور خدا تعالی کی خلق (دونو) سے

ثم ذلک الامر لا یجوز ان یکون هو الایجاد
والایجاد الذی یجب عنده الفعل البتة
حتی یکون العبد موجدا لذلک الشئ
الموجود وحاصله لان ذلک الشئ یتوقف

بندہ کا فعل موجود ہوتا ہے اور یہ دونو
(بندہ کا کسب یا قصد اور خدا کی خلق)
قدرت کے اثر ہین۔ انمین فرق یہ ہے کہ
خلق مین قدرت اپنی آپ مقدور کو [illegible]

على امور لا اثر للعبد فی وجودها كوجود
العبد وقدرته وسلامته لا نه مخلوق
فيعين ذلك لا امر الا موجود و
الا مقدور العباد عن العبد امر
لا يعجزه ووجوده منه هو المسمى
بالكسب الفعل حاصل به بخلق
الله تعالى وكل منهما مقدور بقدرة
الا انه فی الخلق يصح انفراد القادر
بايقاع المقدور فی الكسب لا يصح
وايضا فی الخلق يقع الفعل المقدور لا
فی محل القدرة وفی الكسب يقع المقدور
فی محل القدرة مثلا وقعت حركة

اور سب مین ایسا نہین ہوتا فان وجود کا
نہ امکان ذات کا سبب نہ (یعنی خدا تعالیٰ
سے ہوتا ہے۔ دوسرا فریق یہ ہے کہ خلق
مین اثر قدرت اور مقدور محل قدرت
(ذات قادر) سے خارج ہوتا ہے
اور کسب مین اثر قدرت محل قدرت (ذات
کاسب) مین واقع ہوتا ہے۔

بعض محققین نے اس مسئلہ
مین یون فتوی دیا ہے" اس مین شک
نہین کہ بعض افعال حیوانات ایسے
ہوتے ہین جنکا شعور نہین ہوتا جیسے حرکت
بدن مرتعش و علی ہذا القیاس) اور بعض افعال ایسے ہوتے ہین جنکا شعور تو ہوتا ہے مگر
ان کے ساتھ قصد نہین ہوتا جیسے بیدار ہونا و علی ہذا القیاس)

زید خلق الله فی عبد من قامت
به القدرة وهو زيد ووقعت منه زيد
فی محل الذی قامت به قدرة زيد
وهو نفس زيد والحاصل ان الشر
الخالق ايجاد الفعل فی امر خارج من ذاته
واثر الكاسب صنعة فی محل قائم
به فعلا [illegible]

اور بعض افعال ایسے ہوتے ہین جنمین شعور
کے ساتھ قصد صدور بھی ہوتا ہے۔ اور
اسمین بھی شک نہین کہ ایک فعل کا قصد
صدور اور چیز ہے اور اسکے صدور کا صحیح و
ممکن ہونا اور ہے کیونکہ بہت دفعہ ہم ایک
فعل کا قصد نہین کرتے اور وہ ہمسے صادر
ہوجاتا ہے اور بعض اوقات ہم ایک فعل کا

ملخص كلام بعض المحققين في هذه
المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان
لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء و
بعضها مشعور به لكن ليس بارادته
كمرضه وصحته ونومه ويقظته و
بعضها مما له قصد الى صدوره و
صحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح
صدور فعل لا يقصده وربما يقصد
ما لا يصح صدوره عنه وصحة الصدور
واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي
لا يكفي في صدور الا بعد ان يرجح
احد الجانبين على الآخر والترجيح انما
هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة
بالداعي وعند القدرة والداعي يجب
الصدور وعند فقدان احدهما
يمتنع × × × × ثم حصول قدرته
وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته
دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل
وعند فواتها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم
انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير
صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد

قصد کرتے ہین پر وہ ہمسے صادر نہین
ہو سکتا اس صحت صدور و عدم
صدور کا نام قدرت ہے مگر وہ صدور
افعال اختیاری کے لئے کافی نہین
ہوتی جب تک کہ قصد بہی اس کے
شامل نہو جو فعل کے کرنے کو نہ کرنے
پر ترجیح دیتا ہے۔

اس قدرت اور قصد (دونو)
سے فعل اختیاری موجود ہوتا ہے انمین سے
ایک بہی مفقود ہو تو فعل وجود مین نہین
آتا مگر اس قدرت و قصد کے ساتھ
وجود فعل کے لئے ایسے قدرتی اسباب
کا ہونا بھی ضروری ہوتا ہے۔ جو
بندہ کے قدرت و ارادہ سے
بالاتر ہوتے ہین۔ ان اسباب کے
ساتھ بندہ کے قدرت و ارادہ موجود
ہو تو فعل وقوع مین آجاتا ہے ورنہ اسکا
وقوع مین آنا محال ہوتا ہے۔ پس جو
شخص ان قدرتی اسباب کو پیش نظر
رکھتا ہے اور وہ خیال کرتا ہے کہ وہ
اسباب بندہ کے ارادۂ قدرت سے

واما قدرة العبد التي بها يكتسب الاختيار
وهو الذي يصح معه الفعل او الترك فالله
ان لا يجبر ولا اقول فيض ولكن
امر بين امرين (تلويح ص ۱۶۶ ج ۱)

خالج مین وہ بندہ پر صدور افعال مین
مجبور محض کا فتوی لگاتا ہے مگر اسکا یہہ
فتوی مطلقاً صحیح نہین کیونکہ ان افعال کے
صدور کے لئے بندہ کی قدرت و ارادہ
ہی ایک سبب ہے اور وہ دوسرے قدرتی

اسباب کی نسبت اس فعل سے قرب رکھتا ہے۔ اور جو شخص اس سبب قریب کو پیش
نظر رکھتا ہے وہ بندہ کو بالکل فعل مختار قرار دیتا ہے اور یہہ بھی مطلقاً صحیح نہین ہے
کیونکہ جن اسباب سے بندون کے افعال کا صدور ہوتا ہے وہ سب کے سب بندہ
کی قدرت و ارادہ و اختیار مین نہین ہوتے لہذا حق یہی بات ہے کہ بندہ
نہ محض مجبور ہے نہ کلی مختار بلکہ اسکے بیچا بیچ ہے کچھ مجبور ہے کچھ مختار۔ قدرتی
اسباب کی نظر سے مجبور ہے۔ اپنے خداداد اختیار و قدرت کی نظر سے فعل مختار ہے۔
جواب اعتراض مذکور۔ یہ تمام بیان اس امر کا اثبات ہے کہ قصد خدا کا خلق اور بندہ کا کسب دونون کا اثر ہے۔ اب اصل بحث یہ رہی کہ

امام ابو الشکور سالمی (جو پانچوین صدی ہجری کے اعیان اکابر اہلسنت سے ہین) کی کتاب تمہید مین ہے

قال اهل السنة والجماعة ان
القدر خيره وشره حلوه
ومره كله من الله تعالى عز وجل و
قالت المعتزلة والقدرية الخير
من الله تعالى والشر من العباد
واجمعنا جميعا على ان الكل بعلم
الله تعالى وقال بعضهم ان الله
تعالى خلق ابليس ثم ابليس خلق

اہلسنت وجماعت اس کے قائل
ہین کہ تقدیر اچھی ہو خواہ بری میٹھی
ہو یا کڑوی سبھی خدا کیطرف سے ہے
معتزلہ و قدریہ قائل ہین کہ بھلائی خدا کی
طرف سے ہے اور برائی بندون کیطرف سے
اور ہم سب (اہل اسلام) کا اسپر اتفاق
ہے کہ سبھی کچھ خدا کے علم سے ہوتا ہے

الشر وقال بعضهم ان الله تعالى
خلق العباد والعبد يخلق الشر و
قال بعضهم ان الله تعالى ما خلق
ابليس لانا لو قلنا ان الله تعالى
خلق ابليس يؤدي الى ثبات الشر
من الله تعالى لان ابليس عليه اللعنة
خلق الكفر والشر والله تعالى
خلق ابليس فصار كانه خلق الشر
واراد به وهذا لا يجوز وهذا القوم
من القدرية يسمى شيطانية وهذا هو
المذهب عند المجوس بعينه وهذا
كفر ولهذا المعنى قال النبي صلى الله
عليه وسلم القدرية مجوس امتي
ولان ابليس عليه اللعنة لو لم يكن
مخلوقا فانه يكون قديما فيكون في هذا
اثبات الشركة مع الله تعالى وهذا كفر
ثم معنى القدر وهو الاحداث والايجاد
ومعلوم انه ليس بمحدث ولا موجد
سوى الله تعالى فالجهمية [illegible]
والجماعة قوله تعالى وما تشاؤن الا
ان يشاء الله والله تعالى لم يفصل

بعض لوگون کا قول ہے کہ خدا نے
ابلیس (شیطان) کو پیدا کیا پھر ابلیس نے
برائی کو پیدا کیا۔ بعض کا یہ قول ہے
کہ خدا بندہ کا خالق ہے اور بندہ
برائی کا خالق۔ ایک فرقہ قائل ہے
کہ شیطان کو خدا نے نہین بنایا خدا
اسکا خالق ہو تو وہ گناہ کا خالق بنتا ہے
کیونکہ شیطان کفر و برائی پیدا کرتا ہے
پھر خدا اسکا خالق ہو گویا وہ برائی کا خالق
ٹھہرا اور یہہ محال ہے۔ اس فرقہ کو شیطانیہ
فرقہ کہتے ہین۔ یہی بعینہ مجوس کا مذہب ہے
اور یہہ کفر ہے اسی نظر سے آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قدریہ اس امت
کے مجوس ہین۔
ایک دلیل اس مذہب کے کفر ہونے
پر یہ ہے کہ شیطان خدا کا مخلوق نہین تو
وہ قدیم ہوگا اور پھر اسکو قدیم کہنا خدا
کے ساتھ ایک شریک قائم کرنا اور کفر ہے
پھر یہ جان لینا چاہئے کہ تقدیر ایک
چیز پیدا کرنے اور اسکو وجود عطا فرمانے
کا نام ہے اور بجز خدا تعالے کوئی پیدا

بین الخیر والشر وقوله قل کل من
عند الله وقوله تعالی کل صغیر وکبیر
مستطر یعنی مکتب وقوله تعالی ولقد
اخترنهم علی علم علی العالمین یعنی
علم انهم اهل الاختیار فاختارهم
وقوله تعالی واضله الله علی علم یعنی
علم انه اهل الضلالة فاضله ولما روی
عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال
بعثت داعیا ومبلغا والله یهدی
من یشاء ویضل من یشاء وبعث
الشیطان موسوسا ومزینا ولیس فی

کرنے والا اور موجد عالم نہیں ہے اہل
سنت کے مذہب پر یہہ قول خداوندی
دلیل ہے کہ "تم ارادہ بھی نہیں کر سکتے
جب تک کہ خدا کا ارادہ نہو" اس قول
مین نیکی و بدی کی کوئی تمیز و تفصیل
نہین ہے اور یہہ قول خداوندی کہ "سبھی
کچھہ (نیکی و بدی) خدا کی طرف سے ہے"
اور یہہ قول خداوندی کہ "ہمنے انکو جانکر
چن لیا ہے" یعنے اہل اختیار جانا تو عمل
کے لئے منتخب کیا۔ اور یہہ قول کہ "خدا
نے اس (گمراہ) کو گمراہ جانکر گمراہی میں رکھا

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مین بلانے اور پیغام پہنچانے کو بھیجا
گیا ہون اور خدا جسے چاہتا ہے راہ دکہاتا ہے جسے چاہتا ہے بہکاتا ہے اور شیطان

یده من الضلالة شیء وروی عن
عمر رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه
وسلم انه قال یقال لابلیس علیه اللعنة
یوم القیمة اسجد لادم وادخل الجنة
فیقول ابلیس علیه اللعنة کفوا عنی
یا اهل القیمة ان الله تعالی لو اراد
ان اسجد لا امتنعت عن ذلک
ولکن لم یشاء الله تعالی فلا نساء

وسوسہ ڈالنے اور گناہ کو اچھا کر دکھانے کو
بھیجا گیا ہے۔ گمراہی اسکے اختیار مین نہین ہے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی
ہے کہ قیامت کے دن شیطان کو کہا جائیگا
اب بھی تو آدم کو سجدہ کر۔ تو نجات پائیگا
وہ کہیگا لوگو! تم مجھے کچھہ نہ کہو خدا میرا آدم
کو سجدہ کرنا چاہتا تو مین اس سے نہ رکتا
خدا نے نہین چاہا تو مین کیونکر چاہ سکتا ہون

انسان کسی فعل کا فاعل اور کسی عمل کا کاسب نہ ہوا بلکہ تقدیر کا مجبور ٹھہرا۔ اسکی تقدیر مین جو کچھ ہوتا ہے وہ خواہ مخواہ وقوع مین آتا ہے۔ اور جو نہین ہوتا وہ اس سے ہو نہین سکتا۔

شبہ دوم - اس صورت مین انسان کو نیک و بد کے کرنے و نہ کرنے کا حکم دینا اور اس حکم کے لئے رسولون کا بھیجنا اور کتابون کا نازل کرنا عبث ہوا۔

شبہ سوم - اس صورت مین انسان کو کسی گناہ کا مجرم قرار دینا اور اسپر اسکو سزا دینا بیجا ظلم ہوا اسی قسم کے اور شبہات ہین جو شبہات ثلثہ کے جوابات سے حل ہو سکتے ہین

ان **شبہات** کے ازالہ کے لئے شارع اسلام نے **فرمایا** ہر جی کو اسکے ثواب یا عذاب

(۱) لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت (البقرہ ۴۰)
(۲) کل امرء بما کسب رهین (الطور ۲)
(۳) کل نفس بما کسبت رهینة (المدثر ۲)
(۴) لها ما کسبت و لکم ما کسبتم (بقرہ ۱۶)

ملیگا جو اس نے کمایا اور فرمایا ہر جی اسمین گرویدہ ہے جو اس نے کمایا۔ اور فرمایا پہلی امتون کو اُن کی کمائی کا بدلہ ملیگا اور تم کو تمہاری کمائی کا۔

اور بجواب اس سوال کے کہ دوا کرنا یا جھڑوانا یا سپر وغیرہ سے بچاؤ لینا تقدیر کو پھیر دیتا ہے **ارشاد** ہوا کہ یہ سب کچھ جو وقوع مین آتا ہے تقدیر مین داخل ہے۔

عن ابی خزامة عن ابیه قال قلت یا رسول الله ارایت رقی نسترقیها و دواء نتداوی به و تقاة نتقیها هل ترد من قدر الله شیئا قال هی من قدر الله (جامع ترمذی ص۲۰۴)

عن عبد الله بن عباس ان عمر بن الخطاب خرج الی الشام حتی اذا کان بسرغ لقیه اهل الاجناد ابو عبیدة بن الجراح و اصحابه فاخبروه ان الوباء قد وقع بالشام فنادی عمر فی الناس انی مصبح علی ظهر فاصبحوا علیه فقال ابو عبیدة بن الجراح افرارا من قدر الله

اسی کے مطابق شارع اسلام کے ایک نائب اور خلیفہ راشد حضرت عمر فاروق نے (جب آپ ملک شام مین وقوع وبا کی خبر سنی) اور مقام سرغ سے واپس جانا چاہا اور ابو عبیدہ نے آپ پر اعتراض کیا کہ کیا آپ بخوف وباء خدا کی تقدیر سے بھاگتے ہین مگر تقدیر ہی کی جانب کو اور اسکو اس تقدیر

والمعنی فیہ ھو ان اللہ تعالی خلق العباد مع علمہ بالشر منھم فلو لم یرد ولم یقدر الشر منھم لما جاز من الحکمۃ ان یخلق العبد ولان اللہ تعالی قال واللہ خلقکم وما تعملون ++ والثانی ھو ان اللہ تعالی علم من ابی جھل الکفر قلنا لو اراد منہ الکفر لکان مشیتہ یوافق علمہ ولو قلنا انہ لم یرد منہ الکفر لکانت ارادتہ تخالف علمہ وھذا لا یجوز ولو قلنا انہ علم منہ الکفر ولم یرد منہ الکفر

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا تعالی نے بندوں کو یہہ جانکر پیدا کیا ہے کہ اُنسے بُرائی کا صدور ہوگا وہ یہہ نہ چاہتا اور اُن سے شر کا سرزد ہونا نہ ٹھہراتا۔ تو اُنکو پیدا کرنا مقتضی حکمت نہ تھا۔ خدا کا یہ قول بھی دلیل ہے کہ خدا نے تمکو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا ہے۔ دوسری دلیل یہہ ہے کہ خدا تعالے کو یہہ تو علم تھا کہ ابوجہل (مثلاً) کافر ہوگا۔ اب اگر یہہ کہیں کہ اسکا ارادہ بھی یہی تھا کہ اس سے کفر سرزد ہو تو اسکا علم و ارادہ باہم متوافق ہوئے اور اگر ہم یہہ کہیں کہ خدا نے ابوجہل سے صدور کفر کا ارادہ نہیں کیا۔ اسکا ایمان لانا چاہا تھا تو اس سے ثابت ہوگا کہ اسکا ارادہ اس کے علم کے مخالف ہے۔ اور اس سے ان دونو کا بطلان ہوتا ہے۔ تا ن یہہ ہو سکتا ہے کہ وہ ارادہ تو

واما اذا لم یرد منہ الایمان لصار کانہ اراد منہ ما علم انہ لا یکون فیودی الی بطلان علمہ واراداتہ بخلاف الامر لانہ یجوز ان یامر شیئا ولم یرد بخلاف ذلک کما انہ امر ابراھیم علیہ السلام بالذبح واراد ان لا یذبح فکذلک ھھنا ثم عند اللہ تعالی من الکافر الکفر لا یجبر

کچھ کرے اور حکم کچھ اور دے حضرت ابراہیم کو ذبح فرزند کا حکم دیا تھا۔ اور ارادہ یہہ تھا کہ وہ اسکو ذبح نکرے اور ایسا ہی وقوع میں آیا۔

خدا تعالے کا یہہ علم کہ کافر سے کفر سرزد ہوگا۔ کافر کو صدور کفر پر مجبور اور بے اختیار نہیں کرتا کیونکہ جب علم

علی ذلك فكذلك اراده ومشیته
لا یجبر علی ذلك فاما الامر
بخلاف ما علم منه قد یجوز كان
الامر للحجة والبیان علی ذلك وفی الارادة
بخلاف ما علم لا یجوز ویكون سفها
والله تعالی یقول انا كل شیء خلقناه
بقدر وقوله تعالی فقدرناه تقدیرا
وقوله تعالی وكان امر الله مفعولا ولما
روی عن رسول الله صلی الله علیه
وسلم انه قال لزید بن ثابت رضی الله
عنه لو كان لك مثل جبل احد

خداوندی کے مطابق اس سے کفر سرزد
ہوگا۔ اسکے فعل و اختیار سے ہوگا۔
ایسا ہی خدا کا ارادہ کہ کسا کو کفر کرے
اسکو مجبور اور بے اختیار نہیں بناتا
وہ جب ارادہ خداوندی کے مطابق
کفر کا ارتکاب کریگا اپنے فعل و اختیار سے
کرے گا۔ اپنے علم کے مخالف حکم دینا
اسلئے جائز ہے کہ محکوم پر ظاہر ہو حکم کی
تعمیل و عدم تعمیل کے سبب حجت قائم
ہو۔ ولیکن اپنے علم کے مخالف ارادہ
کرنا جائز نہیں بلکہ حماقت ہے۔

خدا تعالے کا ارشاد ہے کہ سب نے ہر چیز کو اندازہ سے بنایا ہے۔ اور فرمایا
خدا تعالے نے "ہر چیز کو ٹھہرا رکھا ہے۔ اور فرمایا "خدا کا کام کیا کرایا ہے۔ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپنے زید بن ثابت کو فرمایا پہاڑ احد کے برابر

ذهبا فانفقته فی سبیل الله ما قبل
الله منك حتی تومن بالقدر وتعلم
ان ما اصابك لم یكن لیخطئك
وما اخطاك لم یكن لیصیبك وان
مت علی غیر هذا دخلت النار وروی
انه قال فی اول الحدیث ان الله تعالی
عذب اهل سمواته واهل ارضه

تو خدا کی راہ میں سونا خرچ کرے تو خدا
اسکو قبول نکریگا جب تک کہ تو تقدیر
پر ایمان نہ لاوے اور یہ جان لے
کہ جو کچھ تیری قسمت میں ہے وہ تجھ سے
نہ چوکیگا اور جو قسمت سے رہ چکا وہ کبھی
نہ پہنچیگا اس اعتقاد کے خلاف پر تو
مریگا تو آگ میں داخل ہوگا۔ یہ بھی آپنے

لعذبهم وهو غير ظالم ولو رحمهم
كانت رحمته اياهم خيرا من اعمالهم
ولو كان ذلك مثل جبل احد الحديث
فان قيل لو ان الله تعالى يقضي الشر ثم
يعذبهم على ذلك لكان ذلك جوارا منه
قلنا ليس كذلك لان قضاء الله تعالى
لم يجبره على ذلك والثاني وهو ان
الله تعالى قضى بالشر واخفاه عن
العبد وامره بالخير ظاهر حجة عليه
فالعبد ترك الخير مع الامر والحجة ظاهرا
وارتكب الشر من غير حجة وعلم بقضاء

مروی ہے کہ آپنے فرمایا کہ خدا تعالے تمام
آسمان اور زمین کے رہنے والون کو عذاب
کرے تو کر سکتا ہے اور وہ پھر ظالم نہین
بنتا۔ اور اگر وہ انپر رحم کرے تو انکی رحمت
انکے اعمال سے بہتر ہے وہ (اعمال)
اُحد (پہاڑ) کے برابر کیون نہون۔
کوئی اگر یہہ اعتراض کرے کہ بُرائی خدا
کی تقدیر مین ہے تو پھر برائی کے سبب
بندون کو عذاب کرنا ظلم ہے۔ تو اسکا
جواب یہہ ہے کہ خدا کی تقدیر بندون کو
مجبور نہین کرتی۔ وہ تقدیر کے مطابق
جب برائی کرتے ہین اپنے اختیار سے کرتے ہین۔

دوسرا جواب خدا نے بندون کے حق مین بُرائی کو ٹہرایا تو اسکا انکو علم نہین دیا
اور بظاہر نیکی کرنے کا حکم صادر فرمایا۔ بندہ اس ظاہری حکم کو ترک کرکے خدا کی تقدیر
سے لاعلمی کے ساتھ مرتکب گناہ ہوتا ہے کیونکہ گناہ کرنے کے وقت وہ یہہ نہین
جانتا کہ میری تقدیر مین کیا لکہا ہے۔ لہذا وہ ارتکاب گناہ کے وقت عذاب کا مستحق

الله تعالى لان العبد قبل اتيانه لا يعلم
ان القضاء ما هو انه بالخير او بالشر
فاذا فعل فقد علم ان القضاء كان هكذا
فمباشرته كانت بغير حجة فيستحق العقوبة
فان قيل ان الله تعالى لو كان يقضي

ہے۔ اور اس حالت مین خدا تعالے کا
مواخذہ ظلم نہین ہے۔
اسپر اگر کوئی یہہ اعتراض کرے کہ خدا
تعالے بندہ کے حق مین صدور گناہ کا
فیصلہ کر چکا ہے تو بندہ اس سے کیونکر

الشر فان العبد لا یمکن ان یصرف عنه
فیودی الی الجبر قلنا القضا لا یسلب
القدرة والاختیار عن العبد کما
ان علم الله تعالی بالشر من العبد
لا یوجب الجبر فکذلک قضاؤه
لا یوجب الجبر ایضا لانه کما لا یتوجه
خلاف ما یقضیه فکذلک لا یتوجه
خلاف ما یعلم فانقیل الیس قد روی
عن ابن عمر رضه انه قال لبیک والرغبة
الیک والخیر بیدیک والشر لیس
الیک قلنا یعنی الشر لا ینسب الیک

پہر سکتا ہے تو اس کے جواب مین ہم کہینگے
کہ خدا کا فیصلہ بندہ کی خداداد قدرت
و اختیار کو چھین نہین لیتا۔ یعنے اس
فیصلہ مین یہہ نہین لکھا ہے کہ وہ بلا
اختیار گناہ کریگا بلکہ برعکس اسکے یہہ لکھا
ہے کہ وہ اپنے اختیار سے
گناہ کا مرتکب ہوگا۔ اہذا جیسے خدا کا
علم بندہ کو صدور گناہ پر مجبور نہین کرتا
ایسا ہی خدا کا فیصلہ اسکو ارتکاب گناہ
پر مجبور نہین کرتا۔

کوئی اگر یہ شبہ کرے کہ ابن عمر رضہ
کی حدیث مین دعا ماثورین وارد ہے کہ والشر لیس
الیک (برائی) کو تیری طرف راہ نہین جس سے
ثابت ہے کہ برائی بندہ کی طرف سے ہے تو اسکا جواب یہہ ہے کہ اس سے انکی مراد یہہ ہے

لانه لیس من حسن الادب ان یضاف
الشر والقبح الی الله تعالی لانه لا یقال
انه لا یقال یا خالق البعوضة و
المحیة ولکن یقال یا خالق السموات
والارض فانقیل قال الله وما انا بظلام
للعبید وما الله یرید ظلما للعباد قلنا
ان الله تعالی لا یرید ان یظلم علی
عباده ولکن لیس فی الایة انه لا یرید

کہ بہ پاس ادب برائی کو تیری طرف منسوب
نہین کیا جاتا۔ تم یہہ نہین دیکھتے کہ خدا
کی جناب مین یہہ نہین کہا جاتا ہے کہ اے
مچھر اور مانچھے خالق بلکہ یہہ کہا جاتا ہے
اے آسمان و زمین کے خالق اگر کوئی
اعتراض کرے کہ خدا تعالے نے فرمایا
ہے کہ اللہ تعالے ظالم نہین ہے اور
وہ بندون کے حق مین ظلم کا ارادہ نہین

من العباد ان یظلم بعضهم بعضها (تمہید ص ۱۴۱)

کرتا" تو اسکے جواب مین ہم کہین گے کہ بیشک خدا تعالے بندون پر خود ظلم نہین کرتا ولکن ان ایات مین یہ نہین فرمایا کہ وہ ایک بندہ کا دوسرے پر ظلم کرنیکا ارادہ بہی نہین کرتا"

ختام المحققین حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی حجۃ اللہ البالغہ مین فرماتے ہین

باب الایمان بالقدر من اعظم انواع البر الایمان بالقدر وذلک انہ بہ یلاحظ الانسان التدبیر الواحد الذی یجمع العالم ومن اعتقدہ علی وجہ یصیر طامح البصر الی ما عند اللہ یری الدنیا وما فیہا کالظل لہ ویری اختیار العبد من قضاء اللہ کالصورۃ المنطبعۃ فی المرآۃ وذلک یعد لہ لانکشاف ما ہنالک من التدبیر الوحدانی ولو فی المعاد اتم اعداد وقد بنہ صلی اللہ علیہ وسلم علی عظم امرہ من بین انواع البر حیث قال من لم یومن بالقدر خیرہ وشرہ فانا بریٔ منہ وقال صلی اللہ علیہ وسلم لا یومن عبد حتی یومن بالقدر خیرہ وشرہ وحتی یعلم ما اصابہ لم یکن لیخطئہ وان

خدا کی تقدیر پر ایمان و اعتقاد رکہنا بڑی نیکی ہے اس اعتقاد کے ذریعہ سے انسان جملہ عالم کی تدبیر اجمالی کا ملاحظہ کر سکتا ہے اور جو اس تدبیر کا خوب آنکہہ کہولکر ملاحظہ کرتا ہے وہ تمام دنیا اور اسکے موجودات کو اس تدبیر کا ایک سایہ سمجہتا ہے۔ اور بندہ کے اختیار کو خدا کی تقدیر کا عکس خیال کرتا ہے جیسے آئینہ مین صورت کا عکس۔ یہی اعتقاد اس تدبیر کو اسپر بخوبی منکشف کرتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اعتقاد کا عظیم الشان ہونا جتایا۔ اور یہہ فرمایا ہے جو نیک و بد کے خدا کی طرف سے مقدر و مقرر ہونے پر ایمان نہین رکہتا مین اُس سے بیزار ہون۔ اور فرمایا کوئی بندہ مومن نہین ہوتا جبتک نیک و بد کے تقدیر پر ایمان نہ لائے اور یقین

ما اخطاه لم یکن لیصیبه واعلم ان الله تعالی شمل علمه الازلی الذاتی کل ما وجد وسیوجد من الحوادث محال ان یتخلف علمه عن شئ او یتحقق غیر ما علم فیکون جهلا لا علما وهذه مسئلة شمول العلم ولیست مسئلة القدر ولا یخالف فرقة من الفرق الاسلامیة انما القدر الذی دلت علیه الاحادیث المستفیضة ومضی علیه السلف الصالح ولم یوفق له الا المحققون ویتجه علیه السوال بانه متدافع مع التکلیف وانه فیم

نہ کرے کہ جو اسکو ملنا ہے وہ کبھی نہ چوکیگا اور جو اسکی تقدیر سے رہگیا ہے وہ اسکو نہین پہنچ سکتا۔

یہہ جان لو کہ خدا تعالی کا علم ذاتی ازلی ہر چیز پر جو موجود ہے یا آیندہ موجود ہوگی محیط و شامل ہے۔ ممکن نہین کہ وہ کسی چیز سے ٹلے یا اسکا خلاف وقوع مین آئے۔ تقدیر سے یہہ علم محیط مراد نہین اور وہ کسی اختلاف کا محل نہین ہے۔ تقدیر محل اختلاف (جو احادیث مشہورہ سے ثابت ہے اور وہ صرف محققین اہل اسلام (اہل سنت) کے نزدیک مسلم ہے۔ اور اسپر یہہ سوال وارد ہوتا ہے کہ نیک و بد کا وقوع خدا کی طرف سے مقرر ہے تو پہر نیک و بد کے کرنے و نہ کرنے کا حکم دینا کیسا ہے اور عمل کرنیکی ضرورت

العمل هو القدر الملزم الذی یوجب الحوادث قبل وجودها فیوجد بذلك الایجاب لا یدفعه هرب ولا تنفع منه حیلة وقد وقع ذلك خمس مرات فاولها انه اجمع فی الازل ان یوجد العالم علی احسن وجه ممکن مراعیا للصالح موثرا لما هو الخیر النسبی حین وجوده وکان علم الله ینتهی الی تعیین صورة

کب ہے) وہ تقدیر ہے جو واقعات کو موجود ہونے سے پہلے واجب الوقوع ٹہراتی ہے اور اسی کے حکم و مقتضے سے واقعات موجود ہوتے ہین۔

یہہ تقدیر پانچ دفعہ واقع ہو چکی ہے پہلے خدا تعالے کے علم ازلی مین خدا تعالے نے اپنے علم ازلی مین یہہ ٹہرا لیا تھا کہ عالم ایسے عمدہ نظام اور بہتر صورت

واحدة من الصور لا يشاركها غيرها فكانت الحوادث سلسلة مترتبة مجتمعا وجودها لا تصدق على كثيرين فارادة ايجاد العالم بحيث لا يخفى عليه خافية هو بعينه تخصيص صورة وجود الى الآخر ما يخرج اليه الامر وثانيا انه قدر المقادير ويروى انه كتب مقادير الخلائق كلها والمعنى واحد قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة وذلك انه خلق الخلائق حسب العناية الالهية في خيال العرش فصورهنالك وجميع الصور

پر جواب کے لئے ممکن ہے واقع ہو خدا کے علم مین اسکی ایک صورت قرار پائی اسی کے مطابق واقعات کا سلسلہ باترتیب خدا کے علم مین اکٹھا ہوا۔ ایجاد عالم کا ارادہ ہی صورت کا مقرر کرنا تھا۔

دوسری دفعہ آسمان زمین کو پیدا کرنے سے پانسو برس پہلے خدا تعالے نے اپنے ازلی علم کے قرار داد کے موافق واقعات کے جملہ صورتون کو لکھدیا اور یہہ قرار پایا کہ فلانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسی ہونگے۔ اور انکا نبی ہونا اور لوگون کو فلانا فلان وقت ہوگا اور اس سے بوجہ انکار کریگا اور آگ مین جلیگا یہی مقررہ صورتین ان واقعات کے وقوع کے موجب مؤثر ہوتی ہین × × × ×

وهو المعبر عنه بالذكر في الشرايع فتحقق هنالك مثلا صورة محمد صلى الله عليه وسلم وبعثه الى الخلق في وقت كذا وانذارهم وانكارابي لهب واحاطة الخطيئة بنفسه في الدنيا ثم اشتعال النار عليه في الآخرة وهذه الصورة سبب لحدوث الحوادث على نحو ما كانت هنالك وكتابة الصورة المنقشة في

تیسری دفعہ جب آدم علیہ السلام کو پیدا کیا اور اسکی جملہ اولاد کو شالی صورتون کا رجوع عطا فرمایا اور ان کی سعادت اور بدی کو روشنی اور اندھیری کی شالی صورت مین ظاہر کیا۔ اور اپنی معرفت اور اطاعت کا مادہ ان مین پیدا کرکے انکو لائق خطاب و تکلیف بنایا اور "الست بربکم" کہکر انسے "بلی" کا جواب لیا۔ اور روز میثاق کا یہی

انفسنا فی ذلق الرجل علی الجذع المتوعر
فوق الجبل ان ولد یکن لتزلق لو کانت
علی الارض وثالثها انه لما خلق آدم
علیه السلام لیکون ابا للبشر ولیبدأ
منه نوع الانسان احدث فی عالم المثال
صور بنیه ومثل سعادتهم وشقاوتهم
بالنور والظلمة وجعلهم بحیث یکلفون
وخلق فیهم معرفته والاحبات له
وهو اصل المیثاق المدسوس فی

عہد ہے جو اُنکی فطرت مین چھپا کر رکھا گیا ہے
گو لوگ اسکو بھول گئے ہین اگر خدا تعالے
نے یاد دلا دیا ہے) اور اسی پر لوگون کو
مواخذہ ہوگا۔ دُنیا مین جو شخص پیدا ہوتا
ہے وہ اس خیالی صورت کا ظل یا عکس ہوتا ہے
جو اُس صورت مین چھپا کر رکھا گیا تھا۔
وہ اس شخص مین چھپا ہوا موجود ہے
جو نہی دفعہ جب بچہ مین روح پھونکی
جاتی ہے۔ پس جیسے زمین مین گاڑی ہوئی

کھجور کی گٹھلی کو جب وہ خاص حالت کو پہنچتی ہے۔ باغبان یا زمیندار (جو علم نباتات
و علم تاثیر زمین و آب و ہوا سے واقف ہوتا ہے) جانتا ہے کہ اس سے کیسا درخت پیدا
ہوگا۔ ایسے ہی فرشتے جو اس بچہ کی تدبیر پر موکل ہین خدا کے الہام سے جان لیتے
فطرتهم فیواخذون به وان نسوا
الواقعة اذ النفوس المخلوقة فی الارض
امامی ظل الصور الموجودة یومئذ
مدسوس فیها مادس یومئذ و
رابعها حین نفخ الروح فی الجنین کما
ان النواة اذا القیت فی الارض فی
وقت مخصوص واحاطها تدبیر مخصوص
علم المطلع علی خاصیته نوع النخل وخاصیته
تلك الارض وذلك الماء والهواء انه

ہین کہ وہ بچہ کیسا (نیک یا بد) ہوگا۔
اور اسکی عمر و رزق کیا ہے (اور اسکو کب
پیتے ہین) پانچوین دفعہ وقوع واقعات اور وجود
موجودات سے تھوڑی دیر پہلے اسوقت
خدا کا حکم ان انفعات کے متعلق فرشتون
مین نازل ہوتا ہے۔ اس سے واقعات
و حوادث کے وجود پر اثر ظاہر ہوتا ہے
یہہ مین نے جناب شاہ صاحب فرماتے
ہین) کسی دندہ مشاہدہ کیا ہے ایک دفعہ

عیسیٰ بنا الما وتحقق من شانہ علی بعض
الامور فذلک تتلقی الملائکۃ المدبرۃ وہو منہ
وینکشف علیہم الامر فی عمرہ وورد قدر وہل یعلم
علم من غلبت ملکیتہ علی بہیمتہ ما بالعکس
وای فوز تکون سعادتہ وشقاوتہ مقامہ قابل
حد مثالما ثم تنزل الامر من خطیرۃ القدس
الی الارض وینتقل شیء مثالی فینبسط احکام
فی الارض فقد شاہدت تلک مرارا منہا ان
ناسا تشاجروا فیما بینہم وتعاقدوا فافترقا

لوگون مین کچھ اختلاف پیدا ہوا اور اس سے
باہم کینہ ہوگیا اسوقت مین نے خدا کی طرف
اس کینہ کے دور ہونے کے لئے التجا کی
تو مجھے ایک نقطہ نورانی نظر آیا جو جناب
باری سے زمین پر نازل ہوا۔ وہ جون جون
پھیلتا گیا تون تون کینہ دور ہوتا گیا
یہانتک کہ وہ بالکل زائل ہوگیا۔ اور اس
مجلس سے ہم لطف الفت کے ساتھ جدا
ہوئے۔ اسکی نظیر مین ایکسا ور چشمدید
واقعہ جناب شاہصاحب نے نقل کیا ہے۔ اور اسکے بعد فرمایا حدیث نے واضح
طور پر ثابت کردیا ہے کہ حوادث کو عالم مین موجود ہونے سے پہلے ایک قسم کا مثالی
وجود عطا ہوتا ہے۔ اس وجود کے مطابق حوادث موجود ہوتے ہین پھر کبھی وہ وجود

الی اللہ فرایت نقطۃ مثالیۃ نورانیۃ نزلت
من خطیرۃ القدس الی الارض فجعلت
تنبسط شیئا فشیئا وکلما انبسطت زال
الحقد عنہم فما برحنا المجلس حتی تلاطفوا
ورجع کل واحد منہم الی ما کان من الالفۃ
وکان ذلک من عجیب ایات اللہ عندی
ومنہا ما یعتبر اولا کما یکون مریضا وکان خاطری
مشغولا بہ فینما انا اصلی الظہر شاہدت
موتہ نزل فاستقر فی لیلۃ وقد بینت السنۃ

بٹایا جاتا ہے کبھی معدوم کو موجود کیا جاتا
ہے یہی محور اثبات اس قول خداوندی
مین مراد ہے جسمین ارشاد ہے کہ "مٹاتا
جو چاہتا ہے مٹاتا ہے جو چاہتا ہے ثبت
رکھتا ہے اسکے پاس ہے ام الکتاب" اسکی
ایک مثال یہ ہے کہ خدا تعالے بارش
وغیرہ کو ایک قسم کا وجود عطا فرما کر بندے
نازل کرتا ہے اور ہر دعا جناب باری
کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ اور وہ اس

بیاناً واضحاً ان الحوادث یخلقها الله تعالی
قبل ان تحدث فی الارض خلقاً ما ثم ینزل
فی هذا العالم فیظهر فیه کما خلق اول مرة سنة
من الله تعالی ثم قد یمحی الثابت ویثبت
المعدوم بحسب هذا الوجود قال الله تعالی
یمحو الله ما یشاء ویثبت وعنده ام الکتاب
مثل من یخلق الله تعالی البلاء خلقاً ما
فینزله علی المبتلی ویصعد الدعاء فیرده
وقد یخلق الموت فیصعد البر ویرده والفقه
فیه ان المخلوق النازل سبب من الاسباب

بلا کو پہیرتی ہے۔ ایسا ہی موت کو مثالی
وجود عطا ہوتا ہے وہ ایک شخص کیطرف
متوجہ ہوتی ہے تو اسکی نیکی اسکا مقابلہ
کرکے اسکو پہیر دیتی ہے۔ اسکی تائید مین
شاہ صاحب نے بہت سی احادیث صحیحہ
کو پیش کیا ہے جن سے ثابت ہے کہ
یہہ وجود مثالی اور عالم مثال حق ہے
اور صفات و اعراض کو بہی وجود مثالی
حاصل ہوتا ہے۔ اسکا ترجمہ ہمنے اسلئے
چہوڑ دیا ہے کہ ناظرین رسالہ سے جو صرف
انگریزی خوان ہین اور وہ نیچریت اور ملحدانہ فلسفیت کے پھندے مین پھنسے ہوئے

العادیة کالطعام والشراب بالنسبة الی بقاء
الحیوة وتناول السم والضرب بالسیف
بالنسبة الی الموت وقد دل احادیث کثیرة
علی ثبوت عالم یتجسم فیه الاعراض ویتنقل
المعانی ویخلق الشیء قبل ظهوره فی الارض
مثل کون الرحم معلقاً بالعرش ونزول الفتن
کمواقع القطر وخلق النیل والفرات فی اصل
السدرة ثم انزالهما الی الارض وانزال الحدید و
الانعام وانزال القرآن الی السماء الدنیا مجموعاً
وحضور الجنة والنار بین یدی النبی صلی الله

ہین جنکا یہہ مقولہ کہ امیٹریل (غیر مادی
یا غیر مجسم) میٹریل نہین ہو سکتا اسکو
نہ مانین گے جب تک اسکے عقلی دلائل امکان
یا وجود نہ سن لین گے۔ اور یہہ مقام ان
دلائل کے تفصیل کا مقام نہین۔
اس کے بعد شاہ صاحب نے
فرمایا ہے کہ تقدیر اسباب عالم کے
سبب ہونے کے مخالف و مزاحم
نہین ہے کیونکہ وہ اسباب اور
مسببات دونو کے مجموعہ سے متعلق

فقال عمر لم غیرک قالها یا با عبیدة وکان عمر یکره خلافه نعم نفر من قدر الله الی قدر الله ارایت اذا کانت لک ابل فهبطت وادیا له عدوتان احدهما خصبة والاخری جدبة الیس ان رعیت الخصبة رعیتها بقدر الله وان رعیت الجدبة رعیتها بقدر الله -

(صحیح مسلم ص۲۲۹ جلد ۲)

سے واضح کیا کہ اگر تمہارے اونٹ ہون جن کو تم ایسے میدان مین جسکی ایک جانب سبزی ہو دوسری جانب خشکی چرنے کو چہوڑ دو تو جس جانب مین ان کو چہوڑ دوگے تقدیر سے چہوڑ دوگے

رسلا مبشرین ومنذرین لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل (النساء ۲۳)

اور ارشاد فرمایا رسولون کو ہمنے اسلئے بشارت دیتے ہوئے اور ڈر سناتے ہوئے بہیجا ہے کہ پہر لوگون کو کوئی عذر و حجت باقی نہ رہے۔

یا هل الکتاب قد جاءکم رسولنا یبین لکم علی فترة من الرسل ان تقولوا ما جاءنا من بشیر ولا نذیر فقد جاءکم بشیر ونذیر (المائدہ ع ۲)

اور فرمایا سلسلہ نبوت کے انقطاع پر تمہارے پاس اسلئے ہمارا رسول آیا ہے کہ مبادا تم کہو کہ ہمارے پاس نہ کوی خوشخبری سنانے والا آیا نہ ڈرانے والا (لو!) یہ خوشخبری سنانے والا اور ڈرانے والا آپہنچا۔

وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا - (بنی اسرائیل ع ۲)

اور فرمایا ہم کبہی عذاب کرنے والے نہیں ہوئے جبتک رسول نہ بہیج لیں اور لوگ اس رسول کی اطاعت سے انکار نہ کرین

من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعلیها وما ربک بظلام للعبید (حم سجدہ ع ۶)

اور فرمایا جو اچہا عمل کرتا ہے سو اپنے لئے اور جس نے برا کیا اپنی جان پر کیا۔ تیرا رب بندون کے حق مین ظالم نہین ہے -

علیہ وسلم وبین جدار المسجد بحیث یمکن
تناول العنقود ویاتی حر النار وکتعالج البلاء
والدعاء وخلق ذریۃ ادم وخلق العقل وانہ اقبل
وادبر واتیان الزہراوین کانہما فرقان ووزن
الاعمال وحفوف الجنۃ بالمکارہ والنار
بالشہوات وامثال ذلک مما لا یخفی علی من
لہ ادنی معرفۃ بالسنۃ واعلم ان القدر لا یزاحم
سببیۃ الاسباب لمسبباتہا لانہ انما تعلق بالسلسلۃ
المترتبۃ جملۃ مرۃ واحدۃ وہو قولہ صلی اللہ
علیہ وسلم فی الرقی والدواء والتقاء ہل ترد
شیئا من قدر اللہ قال ہی من قدر اللہ
وقول عمر رض فی قصۃ سرغ الیس ان رعیتہا
فی الخصب رعیتہا بقدر اللہ الخ وللعباد
اختیار افعالہم نعم لا اختیار لہم فی ذلک
الاختیار لکونہ معلولا بحضور صورۃ المطلوب
ونفعہ ونہوض داعیۃ وعزم مما لیس لہ علم بہا
فکیف الاختیار فیہا وہو قولہ ان القلوب
بین اصبعین من اصابع اللہ یقلبہا کیف یشاء
واللہ اعلم (حجۃ اللہ صفحہ ۶۵ تا ۶۷) +

ہوتی ہے۔ یہی اس قول نبوی
سے مراد ہے۔ جو رقیہ اور دوا
کے متعلق اس سوال کے جواب
مین کہ "کیا وہ تقدیر کو پھیر دیتے
ہین" آپنے فرمایا کہ رقیہ اور دوا ہی
منجملہ مقدرات ہین۔ ایسا ہی
قول حضرت عمر رض جو قصہ سرغ
مین انہون نے فرمایا اور وہ صفحہ
(۷) مین معہ ترجمہ منقول ہوا۔
اس تقدیر کے ساتھ بندون کو
اپنے افعال کا اختیار حاصل ہے
ہان اس اختیار مین ان کا اختیار
نہین ہے۔ یعنے اختیار کو انہون
نے اختیار سے حاصل نہین کیا
یہہ تب ہوتا کہ اس اختیار کی غرض
اور اس کے حاصل کرنے کا داعیہ
وارادہ پہلے ان کے خیال مین ہوتا
ان باتون کا ان کے علم وخیال مین وجود
نہ تھا تو کیونکر ممکن ہے کہ اختیار کو انہون
نے اپنی اختیار سے حاصل کیا ہو۔ یہی اس قول نبوی کا مفاد ہے کہ بندون کے دل
خدا کی انگلیون مین ہین وہ انکو جدہر چاہتا ہے پھیر دیتا ہے"

Digitized by Khilafat Library Rabwah.

ان عبارات متقدمین و متاخرین سے ہمارے بیان کی پوری تصدیق ہوئی اور یہہ بات ثبوت کو پہنچی کہ جو کچھہ ہمنے شبہات ثلثہ کے جوابات اور اُن جوابات کی تائیدات مین کہا ہے وہ شارع علیہ السلام اور سلف و خلف علماء اسلام سے ماثور و مروی ہے از انجملہ کسی بات مین ہم متفرد نہین ہین - اور یہی ان عبارات کی نقل سے مقصود تھا - ان عبارات مین جو قصد و ارادہ کے مخلوق خدا یا ایجاد بندہ ہونے پر بحث ہوئی ہے وہ ایک نئی بحث ہے جس سے ہمارے بیان سابق مین بتفصیل* اور بالاستقلال تعرض نہین ہوا - اور وہ بحث بہی ایسی مختلف تقریرون مین ہوئی ہے جن سے غالباً ہمارے اردو و انگریزی خوان ناظرین کی تسلی نہوگی - لہذا ضروری معلوم ہوا کہ اس بحث کا خلاصہ نقل کرین اور ان مختلف تقریرون مین سے تسلی بخش تقریر کی اپنی ناچیز رائے سے تائید کرین +

قصد و ارادہ پر (جسکو بندہ کا عمل و کسب بتایا گیا - اور اسی کی نظر سے بندہ کو کاسب و فعل مختار کہا گیا ہے) یہہ **سوال** وارد ہوتا تہا کہ اسکا خالق و موجد اہلسنت کے نزدیک خدا تعالے ہے تو بندہ مجبور ہوا - پہر اہلسنت کا فرقہ جبریہ پر الزام جبر کیا معنے رکہتا ہے اور اگر اس کا خالق و موجد بندہ خود ہے تو بندہ پیدا کرنے کی وصف مین خدا کا شریک ٹہرا پہر اہلسنت کا فرقہ معتزلہ پر (جو جملہ افعال عباد کو بندون کا مخلوق بتلاتے ہین) الزام شرک کیونکر صحیح ہو سکتا ہے -

اس سوال کا **جواب** بعض علماء اہلسنت نے یہہ دیا ہے کہ بندہ اس قصد کا خالق و موجد ہے مگر نہ بالاستقلال کہ اُس نے اپنے آپ بلا واسطہ و بے استمداد قدرتی اسباب کے اس قصد کو پیدا کیا ہو - بلکہ بواسطہ قدرتی اسباب

* اس مین یہہ اشارہ ہے کہ اسکا ماحصل اجمالاً اور ضمناً ہمارے بیان مین بہی موجود ہے - دیکہو صفحہ ۹ جس مین کہا ہے کہ خلق و تقدیر خدا کی طرف سے ہے اور بندہ اپنے فعل کا فاعل اور عمل کا کاسب ہے اور صفحہ ۱۰ جس مین کہا گیا ہے کہ ظاہر اسباب کی حاصل کرنے اور مختار بننے مین انسان مجبور ہے و علی ہذا القیاس +

کے (جن مین اس کی ذات وجود قدرت دماغ دل وغیرہ سب داخل ہین۔ اور انکی پیدائش مین بندہ کا دخل نہین ہے) بندہ نے اس قصد کو پیدا کیا ہے۔ اس صورت مین قصد کا خالق دراصل خدا تعالے ہوا (جو اس قصد اور ہر چیز کی علۃ العلل اور مسبب الاسباب ہی) اور بظاہر بندہ جو خداداد قدرت و اسباب کے واسطہ سے اسکا خالق ہوا لہذا وہ اصل صفت خلق و ایجاد مین خدا کا شریک نہوا۔

ولیکن یہہ جواب طمانیت بخش نہین ہے۔ یہی بات بعینہ معتزلہ (جو بندہ کو جملہ افعال کا خالق سمجھتے ہین) ان افعال کو مخلوق خدا قرار دینے اور الزام شرک سے بری ہونے کے لئے کہہ سکتے ہین۔

اسپر جو اہلسنت یہہ اعتراض کرتے ہین کہ اس صورت مین ان آیات قرآنیہ کا (جنمین خدا تعالے کو خالق افعال عباد کہا گیا ہے) مضمون بالکل باطل و بیکار ہو جاتا ہے وہ ایک ضعیف اور لفظی اعتراض ہے معتزلہ اسکے جواب مین یہہ کہہ سکتے ہین کہ ان آیات مین خدا تعالے کو مسبب الاسباب (یا علۃ العلل) ہونے کی نظر سے خالق افعال عباد کہا گیا ہے نہ بنظر ظاہری تعلق بعض علما نے اس سوال کا یہ جواب دیا ہے کہ قصد کا خالق خدا ہے مگر بندہ اس خلق مین محض مجبور اور بے دخل نہین ہے اسکی قدرت و اختیار کو بھی اس قصد مین دخل ہے۔

اسپر جو یہ اعتراض ہوتا تہا کہ اس صورت مین بندہ بہی خدا کا شریک ٹہرا جبکہ خدا کی قدرت اور بندہ کی قدرت دونو سے قصد کا خلق و ایجاد ہوا۔

اسکا جواب اُنہون نے یہ دیا ہے کہ دونو قدرتون سے قصد کا خلق و ایجاد نہین ہوا۔ قصد کا خلق خدا ہی کی قدرت سے ہوتا ہے بندہ کی قدرت سے صرف اُسکا کسب ہوتا ہے ان دو قدرتون کے دو مختلف اثرون کی نظیر زمین وغیرہ اسباب دنیا پر خدا کی قدرت اور بندہ کی قدرت کے مختلف آثار ہین خدا کی قدرت کا یہ اثر کہ وہ خدا کی

ملک اور مخلوق ہین۔ بندہ کی قدرت کا یہہ اثر کہ وہ بندہ کی تصرف و تعمال ہین ہین اسکی توضیح بعض علمانے یون کی ہو کہ خدا تعالے نے ایک کام کو کرنے یا نکرنے (دونون کے خیال کی قدرت انسان مین پیدا کیا ہی اور انسان اس خداداد قدرت سے ایک جانب کرنے یا نکرنیکے خیال کو مقرر و متعین کرتا ہی اور اسکو دوسری جانب کے خیال پر ترجیح دیتا ہے اسصورت مین اس خیال کا خالق خدا ہوا جسکی پیدا کی ہوئی قدرت سے اس خیال کو ترجیح ہوئی اور بندہ اس کا کاسب ہوا جسنے خداداد قدرت سے ایک جانب کو ترجیح دی۔

ولیکن غور سے دیکھا جاتا ہے تو یہہ جواب بھی اس توضیح و تشریح کے ساتھ تسلی بخش نہین ہے اور اسکا رجوع بھی اسی جواب اول کیطرف ہوتا ہے کیونکہ بندہ کا ایک کام کو کرنے یا نکرنے کے خیال کو مقرر و متعین کرنا اور جانب ثانی پر اسکو ترجیح دینا اس خیال کو وجود مین لانا ہے اور یہہ وہی خلق و ایجاد ہے جسکے تجویز سے خدا کی قدرت لازم آتی ہے۔

اس سوال کا تسلی بخش جواب دیا یون کہین کہ جواب دوم کی تسلی بخش توضیح جو محل اعتراض نہین اور وہ بعض محققین کی کلام سے مفہوم و مستفاد ہوتی ہے یہ ہے کہ بندہ کے قصد کو بلکہ ہر ایک حرکت و سکون کو جو صدر فعل مقصود کے وقت بندہ سے سرزد ہوا ایک تعلق خدا تعالے سے ہے اور ایک تعلق بندہ سے۔ بندہ سے اسکا تعلق یہہ ہی کہ بندہ خداداد قدرت کو اسکی طرف متوجہ کرتا ہے (اس توجہ قدرت کو کرنا نے) کا نام کسب ہے* جسکے سبب بندہ کا سب و فعل مختار کہلاتا ہے۔ خدا تعالے سے اسکا تعلق یہہ ہے کہ اس کسب بندہ کے ساتھ خدا تعالے و تقدس اسکو وجود عطا فرماتا ہے۔

اس صورت مین اس قصد وغیرہ حرکات و سکنات کا خالق و موجد خدا ہوا و ہذا بندہ ہی محض بے تعلق اور مطلق بے دخل نہوا بلکہ انکا کاسب ہوا۔

* کسب بہ استمداد و قابلیت محل کرد بعد کرنیوالا ہے۔ کہ کسی چیز کو وجود دینیوالا۔ بندہ کے کسی جسم یا حال مین ہونیکو کہتے ہین۔

اس قدرت کو متوجہ کرنے پر اگر کوئی سوال کرے کہ اسکا خالق کون ہے خدا ہے تو بندہ مجبور ہے۔ بندہ ہے تو پہر وہی اعتراض لازم آتا ہے تو اسکا جواب بہی وہی ہے کہ اسکا خالق خدا ہے مگر بندہ بہی محض بے تعلق اور مطلق بیدخل نہین ہے بلکہ وہ اس قدرت کو متوجہ کرنے کا کاسب ہے اس قسم کا جو اور سوال ہوگا اسکا بہی یہی جواب دیا جائیگا۔ اس جواب پر ایک فاضل معاصر نے یہہ اعتراض کیا کہ اس صورت مین تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ سلسلہ سوال و جواب ختم نہین ہوتا۔ اسکا جواب یہہ ہے کہ یہہ تسلسل سائل کی عدم توجہ و نافہمی کا نتیجہ ہے واقعی و نفس الامری نہین ہے وہ اصل جواب یا اسکی توضیح کو بخوبی سمجہ لیگا۔ تو اس تسلسل کا فوراً انقطاع ہو جائے گا۔

ہماری ناچیز رای مین جب اہلسنت بندہ کی قدرت کو صرف کاسبہ مانتے ہین۔ (جسکا اثر کسب ہے) نہ مؤثرہ (جسکا اثر ایجاد ہے) تو پہر انکو ہرگز یہ نہین پہنچتا کہ بندہ کی قدرت کا اثر قصد کا وجود مان لین۔ پہر الزام معتزلہ کے جواب مین تکلفات اختیار کرین۔ اور جب فرقہ معتزلہ بندہ کا ممکن الوجود ہونا مانتے ہین اور یہہ بہی جانتے ہین کہ بندہ جن آلات و اسباب سے فعل کرتا ہے وہ بندہ کے مخلوق نہین اور ان سے کام لینے کا بندہ حقیقی مالک نہین ہے تو پہر انکو ہرگز نہین پہنچتا کہ بندہ کی قدرت کو حقیقۃً مؤثرہ کہین اور بناءً علیہ بندہ کو اپنے افعال کا حقیقی خالق و مالک قرار دین۔

ہمکو دانشمندان فرقہ معتزلہ پر سخت تعجب ہے کہ وہ بندہ کو ممکن الوجود اور اسکے اسباب عمل کو مملوک خدا مانکر اسکو اپنے افعال کا خالق کہتے ہین اور اتنا نہین سمجہتے کہ ایجاد و فیضان وجود امکان کے شان نہین ہے اور ملک غیر مین تصرف کرنا حقیقی تملک کا مثبت نہین ہو سکتا اس سے بڑہکر ہمکو علماء اہلسنت و جماعت پر جو معقول و منقول کے جامع کہلاتے ہین تعجب ہے وہ بندہ کی قدرت کو صرف کاسبہ مانکر اسکو قصد کا خالق قرار دیتے ہین اور الزام معتزلہ کے جواب مین اس جرم کا اقبال کرتے ہین کہ ان

بندے بندہ کو قصد کا خالق کہا ہے۔ اور اس مین ان آیات کا خلاف نہین ہوا جنمین خدا کو ہر چیز کا خالق قرار دیا گیا ہے اور وہ یہہ نہین سمجھے کہ بندہ کی قدرت کو کاسبہ قرار دینے سے نہ بندہ کا خالق ہونا وہ تجویز کر سکتے ہین نہ الزام معتزلہ کے وہ مورد بنتے ہین۔ اور سوال مذکور کے جواب مین بے تامل و بلا خوف وہ یہہ کہہ سکتے ہین کہ قصد کا خالق خدا تعالے ہے جیسا کہ بندہ کے جمادی حرکات و سکنات کا۔ مگر اس سے بندہ کا مجبور ہونا لازم نہین آتا۔ کیونکہ باوجودیکہ قصد غیرہ افعال عباد کا خالق و موجد خدا تعالے ہے بندہ اس قصد غیرہ افعال کا کاسب ہے محض بے تعلق اور مطلق بے دخل نہین ہے جس سے جبر کا اعتراض قایم ہو سکے یہی وجہ ہے کہ جس فعل قلب (وسوسہ خطرہ) کا انسان کاسب نہین کہلاتا۔ اور اس کے کسب و اختیار کا اسمین دخل نہین پایا جاتا۔ یعنے انسان اپنی خداداد قدرت کو اسکیطرف متوجہ نہین کرتا یا کر تا ہے تو اس فعل کے خلاف کا اس سے کام لیتا ہے اس فعل مین وہ خدا کی طرف سے مجبور سمجھا جاتا ہے اور لائق سزا و مواخذہ نہین ہوتا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے چنانچہ صحیح بخاری مین آیا ہے کہ خدا تعالے میری امت کے وساوس و خطرات

ان اللہ تجاوز عن امتی ما وسوست بہ صدورھا ما لم تعمل بہ او تتکلم (مشکوۃ بروایت بخاری و مسلم)

انکو معاف کر دیتا ہے جبتک کہ وہ ان وساوس پر عمل نکرین یا ان کے مطابق زبان نہ کھولین۔

بعض احادیث صحیحہ مین آیا ہے بعض صحابہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی

جاء ناس من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا انا نجد فی انفسنا ما

خدمت مین عرض کیا کہ ہمارے دلون مین ایسے وساوس آتے ہین جنکو ہم مُنہہ سے کہنا بڑا برا سمجھتے ہین فرمایا یہ

بتعاظم احدنا ان یتکلم بہ قال اوقد وجدتموہ قالوا نعم قال ذاک صریح الایمان (مشکوٰۃ بروایت مسلم)	صریح ایمان ہے (یعنے ان خیالات کو برا سمجھنا اور ان کے مطابق قول و فعل کا مرتکب ہونا۔

ان احادیث مین گویا یہہ تصریح ہے کہ جس فعل مین بندہ کی قدرت اور اختیاری اسباب کا دخل نہو اسمین حق تعالےٰ بندہ کو مجبور قرار دیتا ہے اور اس کے ارتکاب پر اسکو مجرم ٹہراکر عذاب نہین کرتا۔ جس سے صاف مفہوم ہوتا ہے کہ جس فعل مین اس کی خداداد قدرت کا دخل اور اوس کے اسباب جوارح وغیرہ آلات کا تعلق ہے اس مین وہ خدا کے نزدیک مجبور نہین ہے۔ گو اس فعل کا خلق خدا کی طرف سے ہے۔ یہی بات ہمکو سوال مذکور کے جواب مین کہدینا کافی ہے۔ اور وہ اس سوال کو بخوبی دفع کرسکتی ہے اور ان تکلفات کی ضرورت نہین جو ہمارے اکابر اہلسنت سے وقوعمین آئی ہین۔

بحث مقصد کا خلاصہ مطلب بیان ہوا۔ اس بحث اور سابقہ ابحاث سے جو شبہات ثلثہ کے جوابات اور انکی تائیدات مین ہوچکی ہین اور اُن عبارات متقدمین و متاخرین سے جو بغرض استشہاد منقول ہوئے ہین بخوبی ثابت ہوا کہ اسلام نے جو تقدیر کا مسئلہ مسلمانون کو سکہایا ہے وہ کسی اعتراض کا محل نہین ہے (۱) نہ اس سے بندہ کا مجبور ہونا ثابت ہوتا ہے۔ (۲) نہ امر و نہی و ارسال رسل و انزال کتب کا عبث ہونا۔ (۳) نہ گناہ کے صدور پر خدا کیطرف سے سزا دہی کا ظلم ہونا۔

یہہ جملہ اعتراض صرف ایک بات کے صحیح و ثابت ہونے سے (جسکو اسلام نے

کر دکھایا ہے۔ اور یہہ ثبوت ہمارے مضمون مین پوری طور پر گذر چکا ہے)۔ دفع ہو سکتے ہین کہ اگرچہ عالم مین حقیقی موثر اور کسی جز عالم کا (نیک ہو خواہ بد افعال عباد ہون خواہ اور واقعات نفس الامری) خالق بجز ایک خدا جل جلالہ کے کوئی نہین ہے تاہم بندہ کو خدا کی طرف سے قدرت عطا ہوئی ہے۔ جسکو افعال کیطرف متوجہ کرنے کا اسکو اختیار دیا گیا ہے۔ اس خداداد قدرت و اختیار کی نظر سے بندہ کا سب و فعل مختار کہلاتا ہے۔ اور اسی کو کام مین لانے کے لئے۔ اور اگر وہ کام نہ لائے تو ملزم ٹہرانے کے لئے وہ امر و نہی کا مورد اور کتب و رسل کا مخاطب ہے۔ اور اسی کو موافق یا مخالف حکم کام مین لانے سے وہ فرمان بردار یا گنہگار کہلاتا ہے۔ اور اسپر جزا و سزا پانے کا مستحق ہوجاتا ہے۔ جو کسی وجہ سے ظلم نہین ہو سکتا۔ جسکا لب لباب یہہ دو فقرے ہین کہ "خدا تعالے فعل بندہ کا خالق ہے" اور "بندہ اسکا کاسب" اس بات یا اس کے لب لباب کو پیش نظر رکھنے سے جملہ آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ (جن مین بعض مبہم جبر ہین اور بعض مثبت اختیار) کے سب باہم متفق و متحد المعنے ہو سکتی ہین۔ اور ان مین کسی قسم کا اختلاف و تعارض باقی نہین رہتا۔

اذانجملہ جن آیات و حدیث سے بندہ کا مجبور ہونا متوہم ہوتا ہے انمین خدا تعالے کا مسبب الاسباب یا علۃ العلل اور حقیقی خالق ہونا پیش نظر رکھکر افعال عباد کو خدا کی طرف نسبت کیا گیا ہے۔ اور جن سے بندہ کا با اختیار ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ان مین بندہ کے کسب اور ظاہری عمل و اختیار کی نظر سے بندہ کی طرف افعال کی نسبت ہوئی ہے۔ اسکی توضیح و تمثیل مین ہم اسکی چند آیات و احادیث جن سے جبر متوہم ہوتا ہے نقل کرکے آیات و احادیث مثبت

اختیار سے اسکا متوافق ہونا ظاہر کرتے ہین - اس قسم کے بقیہ آیات احادیث کا ناظرین اس پر قیاس کر سکتے ہین -

ایک آیت مین ارشاد ہوا ہے - خدا تعالے نے اُن کے دلون اور کانون پر مُہر کر دی ہے اور آنکھون پر پردہ ہے -

خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ وَعَلٰٓى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ - (بقرہ ع ۲)

ایک آیت مین ارشاد ہے بہت لوگون پر ہماری بات (تقدیر) پوری ہو چکی ہے سو وہ ایمان نہ لاوین گے ہمنے اُن کی گردنون مین طوق ڈال رکھے ہین - جو ٹھوڑیون تک ہین جن سے ان کے سر اُٹکے رہتے ہین اور ان کے آگے اور پیچھے دیوار کھڑی کر دی ہے - پھر اوپر سے ڈھانک دیا ہے اس لئے وہ نہین دیکھتے -

لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلٰٓى اَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ اِنَّا جَعَلْنَا فِٓى اَعْنَاقِهِمْ اَغْلٰلًا فَهِىَ اِلَى الْاَذْقَانِ فَهُمْ مُّقْمَحُوْنَ - وَجَعَلْنَا مِنْۢ بَيْنِ اَيْدِيْهِمْ سَدًّا وَّمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَاَغْشَيْنٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُوْنَ - (یٰسین ع ۱۶)

ایک اور آیت مین ارشاد ہے - تم ارادہ ہی نہین کرتے جب تک خدا کا ارادہ نہو -

لِمَنْ شَآءَ مِنْكُمْ اَنْ يَّسْتَقِيْمَ وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ - (تکویر ع)

ایک اور آیت مین ارشاد ہے ہمنے اُنپر ہمنشین شیطین مسلط کر دیئے ہین جو اُن کو اگا اور پیچھا اچھا کر دکھاتے ہین - اُن پر پہلے اُمتون کے ساتھ حکم ہو چکا ہے کہ وہ ٹوٹا پانے والے ہین -

وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَآءَ فَزَيَّنُوْا لَهُمْ مَّا بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِٓى اُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنَ

بہت سی آیات مین ذکر ہے

الجن والانس انهم کانوا خاسرین (حم سجدہ ۳)

خدا تعالے بہت لوگون کو گمراہ کرتا ہے" جسے وہ گمراہ کرے اسکا کوئی راہ دکہانیوالا نہین۔ وہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے جسکو چاہتا ہے راہ دکہاتا ہے" ایک حدیث مین ہے بندونکے دل خدا کی دو انگلیون مین ہین وہ انکو جسطرح چاہتا پہراتا ہے ایک حدیث مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حباب باری مین دعا کرتے اے خدا ہمارے دل اور ہماری جوٹیان تیرے ہاتھ مین ہین۔ ہمکو تو نے ان کا مالک نہین بنایا تو نے ایسا کیا ہے تو ہمارا کارساز ہوا۔ اور ہم کو سیدہی راہ پر چلا۔

یضل بہ کثیرا (بقرہ ۳۶)
ومن یضلل اللہ فلا ھادی لہ (اعراف ۳۶)
فان یضل من یشاء ویھدی من یشاء (فاطر ع ۲)
ان القلوب بین اصبعین من اصابع اللہ یقلبھا کیف یشاء (مشکوۃ ص ۱۴)

اللھم ان قلوبنا ونواصینا بیدک لم تملکنا منا شیئا فاذا فعلت ذلک بنا فکن انت ولینا واھدنا الی سواء السبیل (حزب اعظم)

ان ایات سے آیت دوم و چہارم مین اور اس مضمون کی جملہ آیات قرآن مین جو ذکر ہے کہ کفار کا ایمان نہ لانا یا ٹوٹا پانا مقدر و مقرر ہو چکا ہے اس کو انسان کے کسب و اختیار کی نفی اور جبر کے اثبات سے کوئی تعلق نہین خدا کی طرف سے جو مقدر و مقرر ہوا ہے اس مین بندہ کا کسب و اختیار بہی داخل و شامل ہے تقدیر مین بہی لکھا گیا ہے کہ بندے اپنے کسب و اختیار سے کفر کرین گے اور ٹوٹا پانے والے کامون کے مرتکب ہونگے۔

ایسا ہی جو آیت سوم مین ارادہ انسانی کو ارادہ رحمانی پر معلق و موقوف ٹہرایا ہے اسکو بہی جبر سے تعلق نہین ہے۔ اسمین ارادہ و اختیار انسانی کی نفی نہین ہوئی۔ بلکہ اثبات ہوا۔ اور یہہ فرمایا گیا ہے کہ جو ارادہ انسان کے کسب و اختیار سے وقوع مین آتا ہے وہ ارادہ الٰہی کے مطابق اور اسکی تاثیر سے

لا یسئل عما یفعل وھم یسئلون
(الانبیاء ع ۱۰)

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو ان اللہ عذب اھل سمٰوٰتہ واھل ارضہ لعذبھم وھو غیر ظالم ولو رحمھم کانت رحمتہ خیرا لھم من اعمالھم (ابوداؤد ص ۲۹۰ ج ۲)

اور فرمایا خدا سے کوئی جواب نہین لے سکتا اور سب اُسکے آگے جواب دہ ہین۔

اور **فرمایا** خدا تعالی اپنے تمام آسمان والون اور زمین والون کو عذاب کرے تو وہ ظالم نہین بنتا۔

ان **ارشادات** میں ان تینون (اور اس قسم کے جملہ) **شبہات کا جواب** ادا ہوا ہے

پہلے شبہ کا جواب پہلی چار آیتون اور پہلی حدیث نبوی ؐ اور اسکے موید اثر عمری مین ادا ہوا۔ اور ان میں یہ افادہ فرمایا گیا ہے کہ خلق و تقدیر خدا کی طرف سے ہے اور بندہ اپنے فعل کا فاعل اور عمل کا کاسب ہے۔ خلق و تقدیر خداوندی بندہ کی خداداد کسب و اختیار کو (جو محسوس و مشاہد امر ہے اور وہی اسکو شجر و حجر سے ممتاز کرتا ہے) سلب نہین کرتی اور اسکو قایم و برقرار رکہتی ہے بلکہ وہ (تقدیر) اسی کسب و فعل کے متعلق ہوتی ہے اور (یہہ) کسب و فعل عبد سلسلہ تقدیر مین داخل اور اسکا جزو ہے۔ خدا تعالی کا اس فعل کو پیدا کرنا اور خلق خداوندی کا وقوع میں آنا کسب و اختیار بندہ کے بعد* واقع ہوتا ہے (گو اسکا قدر و تقرر خدا کے علم و نوشت مین اس کسب سے پہلے ہوتا ہے)۔ اس صورت مین گو یہ کہنا صحیح اور واجبی ہے کہ بندہ اس فعل کا خالق نہین خدا ہی اسکا خالق ہے اور یہہ کہنا بہی صحیح ہے کہ اس فعل کا بندہ سے صدور اور وقوع خدا کے علم و تقدیر مین تہا۔ تب ہی بندہ سے اسکا کسب و صدور ہوا۔ تقدیر مین اسکا تقرر نہ ہوتا تو وہ ہرگز صدور نہ پاتا۔ مگر یہہ نہین کہا جاسکتا کہ بندہ اس فعل کا فاعل و کاسب نہین ہے۔ اور وہ فعل اسکے کسب و اختیار سے سرزد نہین ہوا اور وہ

* یعنے جب بندہ خداداد قوت و اختیار سے کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو خدا تعالی اس فعل کو اگر اسکے علم و قضا و قدر و ارادہ مین اسکا وقوع ہوتا ہے) اس فعل کو پیدا کرتا ہے۔

واقع ہوتا ہے۔ اس آیت کے پہلے یہ فرمایا تھا کہ تم مین سے جو چاہے سیدھے چلے اسکے ساتھ یہ بھی فرمانا ضروری تھا جو فرمادیا کہ تمہارا یہہ چاہنا اپنے آپ نہین ہوسکتا۔ اور وہ مبدء بالاستقلال وجود نہین پاتا جب تک کہ تمہارے خالق سے اسکو فیضان وجود نہوا اور اسکے مطابق اسکا ارادہ نہو چکا ہو۔

اسمین انسان کے ارادہ اور خداداد اختیار کا اثبات ہے گو اسکی علت و شرط کا بھی ساتھ ذکر ہے۔

آیت اول (دوم مین جو مہر پر وہ وطوق و دیوار کا ذکر ہے اس سے کفار کا ہدایت انبیا کی طرف توجہ نہ کرنا۔ اور حق سے آنکھ کان بند کرلینا مراد ہے۔ اور بظاہر ان امور کی نسبت خدا کی طرف اس نظر سے ہوئی ہے کہ خدا تعالے بندون کے ان افعال کا خالق۔ اور ان کے اسباب وجود (بندون کے دل۔ دماغ۔ ہاتھ۔ پاؤن وغیرہ) کا مسبب یا علۃ العلل ہے۔ اس نظر سے کہ بندون کا ان افعال مین کچھ دخل نہین۔ اور وہ بلا مداخلت کسب و اختیار عباد محض قدرت خداوندی سے ظہور مین آتے ہین۔

بندون کے کسب و اختیار کی نظر سے بہت سی آیات مین یہہ عدم توجہی و چشم پوشی (عفو) بندون کی طرف منسوب ہین اور انکے افعال قرار دیے گئے ہین۔ ایک آیت مین حضرت نوح علیہ السلام سے منقول ہوا ہے کہ انہون نے

وانی کلما دعوتھم لتغفرلھم جعلوا اصابعھم فی اذانھم واستغشوا ثیابھم واصروا واستکبروا استکبارا (نوح ع)	کہا اے خدا ان کفار کو جب مین نے تیری بخشش کیلیے بلایا انہون نے کانون مین انگلیان دین اور کپڑے ڈھانک لئے اور انکار پر جم گئے اور بڑائی مین آگئے۔

ایک اور آیت مین ارشاد ہوا ہے قرآن عربی جاننے والون کے لئے

بھیجا جو خوشخبری سُناتا۔ اور ڈراتا۔ پھر اُنہوں نے اُس سے مُنہ پھیر لیا وہ کہتے ہی

قرانا عربیا لقوم یعلمون بشیرا و نذیرا فاعرض اکثرھم فھم لا یسمعون وقالوا قلوبنا فی اکنۃ مما تدعونا الیہ وفی اذاننا وقر ومن بیننا وبینک حجاب فاعمل انا عاملون (فصلت ۱۶)

نہیں اور کہتے ہیں ہمارے دلوں پر پردے ہیں اس سے جسکیطرف تو بُلاتا ہے اور ہمارے کانوں میں بوجھ ہے اور ہمارے اور تیرے بیچ میں آڑ ہے تو اپنا کام کر ہم اپنا کریں گے"

ایک اَور آیت میں اُن کے انکار و انکار کرنے سے خدا تعالےٰ نے

بل طبع اللہ علیھا بکفرھم (النساء ۱۵۴)

ان کے دلوں پر مُہر کر دی ہے۔

ایک اَور آیت میں فرمایا ہے اسی طرح ہم حد سے بڑھنے والوں کے دلوں

کذلک نطبع علی قلوب المعتدین (یونس ۷۴)

پر مُہر کر دیتے ہیں۔

ایک اَور جگہ ہے

ان کے لئے دل تو ہیں پر وہ سمجھنے کا کام نہیں دیتے آنکھیں ہیں پر وہ

لھم قلوب لا یفقھون بھا ولھم اعین لا یبصرون بھا ولھم اذان لا یسمعون بھا اولئک کالانعام بل ھم اضل (اعراف ۲۲۶)

اُن سے نہیں دیکھتے۔ کان ہیں پر وہ ان سے نہیں سُنتے۔ وہ تو جانوروں کیسے ہیں بلکہ ان سے بھی بڑھکر بھٹکے ہوئے۔

ایک اَور آیت میں ارشاد ہے ان کے دلوں پر بدعملوں نے زنگ

کلا بل ران علی قلوبھم ما کانوا یکسبون (تطفیف)

لگا رکھا ہے۔ (یعنے جو انکے لئے جائز نہ تھا)۔ ان آیات میں ان افعال کو بندوں کی طرف منسوب کرنے سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ سابق آیتوں جو ان افعال کو خدا کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ محض خدا کی خالق الافعال

اور سبب الاسباب یا علۃ العلل ہونے کی نظر سے ہے اور ان کے کسب و اختیار کو دیکھا جائے تو وہ انہیں (بندوں) کے افعال ہیں۔ اور اس تقریر سے جملہ آیات باہم متوافق ہیں نہ مخالف۔

چہارم آیت میں جو شیاطین (شیشنون) کو کافروں پر مسلط کرنا خدا کی طرف منسوب ہوا ہے اسمیں بھی خدا تعالے کا خالق افعال عباد۔ اور سبب الاسباب یا علۃ العلل ہونا پیش نظر ہے نہ یہ کہ اس تسلط میں کافر کے کسب و اختیار کا کوئی دخل نہیں ہے۔

اس کسب و اختیار انسانی کا اس تسلط شیطانی میں دخل بہت سی نصوص میں تسلیم کیا گیا ہے۔ ایک آیت میں ارشاد ہے کہ جو شخص خدا کی یاد یا نصیحت سے

ومن یعش عن ذکر الرحمن نقیض لہ شیطانا فھو لہ قرین (زخرف ۴۶)

منہ پھیر لیتا ہے اس پر ہم شیطان کو مسلط کر دیتے ہیں جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ یہ تسلط شیطانی انسان کے روگردانی کا نتیجہ ہے اور اسی کی کمائی کا ثمرہ۔

ایک حدیث میں ذکر ہے کہ ابن آدم کے دل پر شیطان جما رہتا ہے۔ یہ

ان الشیطان جاثم علی قلب ابن آدم فاذا ذکر اللہ خنس واذا اغفل عاد وسوس (مشکوۃ ص ۱۹۱)

خدا کو یاد کرتا ہے تو وہ ہٹ جاتا ہے یہ غافل ہو جاتا ہے تو وہ پھر آتا ہے اور وسوسہ ڈالتا ہے اس حدیث سے بھی صاف ثابت ہے کہ وہ تسلط شیطانی غفلت انسانی کا نتیجہ اور اسکے کسب کا ثمرہ ہے۔ بلا دخالت فعل انسانی صرف قدرت رحمانی سے وہ تسلط نہیں ہوتا۔

آیات پنجم ششم و ہفتم میں جو گمراہ کرنے کی نسبت خدا تعالے کی طرف ہوئی وہ بھی خدا خالق کے افعال عباد اور سبب الاسباب یا علۃ العلل ہونے کی نظر سے ہے

نہ اس نظر سے کہ بندہ کے کسب و اختیار کو اس گمراہی مین کوئی دخل نہین ہے اس دخل کا دوسری آیات مین صاف اثبات ہوا ہے۔ ایک آیت مین ارشاد ہوا ہے خدا تعالے ظالمون کو گمراہ کرتا ہے جس سے صاف ثابت ہے کہ یہہ گمراہی انکے ظلم کا نتیجہ ہے۔

کذلک یضل اللہ الظلمین ویفعل اللہ مایشاء (ابراہیم ع ۱)

ایک اور آیت مین فرمایا ایسا ہی خدا زیادتی کرنے والون حق مین شک لانیوالون کو گمراہ کرتا ہے جس سے ثابت ہے کہ وہ گمراہی انکے شک و زیادتی کا ثمرہ ہے۔

کذلک یضل اللہ من ھو مسرف مرتاب (مومن ع ۴)

ایک اور آیت مین فرمایا ہے جو بخل کرتا ہے اور خدا سے بے پروا ہو جاتا ہے اور اچھی بات کو جھٹلاتا ہے اسکو ہم سختی کی طرف پہنچاتے ہین۔

واما من بخل واستغنی وکذب بالحسنی فسنیسرہ للعسری (لیل ع ۱)

پہلی حدیث مین جو دلون کا خدا کے تصرف مین ہونا اور دوسری حدیث مین بندون کے دلون اور جوارح کا انکے ملک مین نہونا بیان ہوا ہے۔ اسمین خدا کے حقیقی اور اصلی تملک کی طرف نظر ہے جو ظاہری اور عارضی ملک و تصرف عباد کی نفی نہین کرتا بیشک حقیقی مالک اور کلی متصرف بندون کے دلون اور جوارح کا خدا تعالے ہے وہ توفیق ندے تو بندہ کسی جزء بدن سے کام نہ لے سکے مگر خدا تعالے نے عارضی اور جزئی اختیار و تصرف بندون کو بھی عطا فرمایا ہے جسکا ثبوت آیات و احادیث منقولہ حاشیہ مین پایا جاتا ہے اور اسی اختیار و تصرف کی نظر سے بندہ کو کاسب قرار دیا اور امر و نہی کا مخاطب کیا ہے جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ احادیث مذکورہ بالا مین بندون کے

لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم (بقرہ ع ۲۸)
اولم یسیروا فی الارض فتکون لہ قلوب یعقلون بھا او اذان یسمعون بھا (الحج ع ۶)
ان فی ذلک لذکری لمن کان لہ قلب او القی السمع وھو شھید (ق ع ۳)
القلب یھوی ویتمنی (مسلم)

حقیقی اور اصلی اور کلی حکم کی نفی ہوئی ہو نہ مطلق ملک نے اختیار کی۔

اس قسم سے اور اس معنے کر اور آیات و احادیث مین بندون کے افعال خدا کیطرف نسبت ہوئی ہو دمع ذالک ان افعال کی نسبت بندون کی طرف بھی ہوئی ہے۔ پہلی نسبت مین خدا کا خالق و مسبب الاسباب یا علۃ العلل ہونا مدنظر ہو۔ دوسری نسبت مین بندہ کا کاسب ہونا اور ان دونون نسبتون مین کسی قسم کا تعارض و تخالف نہین ہے۔ جو لوگ آیات و احادیث مثبتہ تقدیر و اختیار کو باہم متخالف و متعارض سمجھتے ہین یا آیات مثبتہ قدر سے جبر نکالکر اسلام پر اعتراض کرتے وہ فہم و انصاف سے کام نہین لیتے۔

اس قسم کے اعتراض یا دہ تر عیسائی کرتے ہین اور لوگ (آریہ وغیرہ) اس قسم کے اعتراضات کرنہین ان ہی (عیسائیون) کے مقلدین۔ اسمقام مین مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عہد عتیق و عہد جدید سے چند ایسی آیات نقل کیجاوین جنمین محاورہ قرآن کے موافق بندون کے افعال کو خدا کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور نیک و بد کی تقدیر کو خدا کی طرف سے مانا گیا ہے۔

وہ آیات بنظر اختصار و تقریب فہم ناظرین خیال نقشہ ذیل مین نقل کیجاتی ہین۔

عبارت آیت	آیت	باب	نام کتاب	نمبر شمار
دیکھ سب معجزے جو مین نے تیرے ہاتھ مین کہے ہین فرعون کے آگے دکھلائیو لیکن مین اسکے دلکو سخت کرونگا کہ وہ اُن لوگون کو جانے نہ دیگا +	۲۱	۷	خروج	۷۵
اور مین فرعون کے دل کو سخت کرونگا۔	۳	۷	〃	۷۸

۸۳	خروج	۱۰	۲۰	خداوند نے فرعون کے دل کو سخت کر دیا۔
۲۳۰	استثنا	۲	۳۰	لیکن حسبون کے بادشاہ سیحون نے ہمکو اپنے یہان سے گذرنے نہ دیا۔ کیونکہ خداوند تیرے خدا نے اسکا مزاج کڑا کر دیا۔
۲۷۰	״	۲۹	۴	لیکن خداوند نے تکو وہ دل جو سمجھے۔ اور وہ آنکھین جو دیکھین اور وہ کان جو سنین۔ آجتک نہین دیئے +
۲۹۵	یشوع	۱۱	۲۰	کیونکہ یہہ خداوند کی طرف سے تھا کہ اُنکے دل سخت ہو گئے تھے تاکہ وے جنگ کے لئے اسرائیل کا مقابلہ کرین۔
۳۲۹	قاضیون	۹	۲۳	تب خدا نے ابیملک اور سکم کے لوگون کے درمیان ایک بد روح کو بھیجا۔ اور اہل سکم نے ابیملک سے دغابازی کی۔ ۲۴۔ تاکہ وہ بیرحمی جو یروبعل کے ستر بیٹیون کے ساتھ کی تھی۔ آوے۔ اور اُنکا خون اُنکے بھائی ابیملک کے سر پر جسنے انہین قتل کیا اور سکم کے لوگون کے سر پر جنھون نے اُسکے بھائیون کے قتل مین اُسکی مدد کی رکھا جاوے
۴۸۱	سموئیل ۱	۲۲	۲۱	اس وقت ایک سرخ بچھڑا خداوند کے سامنے لائی ہوئی اور بولی کہ مین اسے ترغیب دونگی۔ ۲۲۔ پر خداوند نے فرمایا کسطرح سے؟ وہ بولی مین جا نہ ہونگی اور جھوٹی روح بنکے اُسکے سارے نبیون کے

				منہ مین پڑونگی۔ اور بولا تو اُسے ترغیب دیگی۔ اور غالب یہی ہوگی روانہ ہو اور ایسا کر۔
۷۴۹	زبور	۱۰۵	۲۵	اُس نے اُنکے دلون کو پھیر کر وے اُسکے لوگون سے عداوت کرنے لگے اور اُسکے بندون سے دغابازی۔ ۲۶۔ تب اُسنے اپنے بندے موسیٰ کو اور اپنے برگزیدہ ہارون کو بھیجا +
۷۷۵	〃	۱۴۸	۶	اُس نے اُن کو ابدی پائداری بخشی اُسنے ایک تقدیر مقرر کی جو ٹل نہین سکتی۔
۷۹۱	امثال	۱۶	۴	خداوند نے ہر ایک چیز اپنے لیے بنائی۔ ہان شریرون کو بھی اُس نے بُرے دن کے لیے بنایا۔
۸۳۱	یسعیاہ	۶	۹	اور اُس نے فرمایا کہ جا اور ان لوگون کو کہہ کہ تم سُنا کرو۔ پر سمجھو نہین۔ تم دیکھا کرو۔ پر بوجھو نہین ۱۰۔ سو تو اُن لوگون کے دلون کو چربا دے۔ اور ان کے کانون کو بہاری کر۔ اور اُنکی آنکھین موند۔ تا نہو کہ وے اپنی آنکھون سے دیکھین اور اپنے کانون سے سُنین۔ اور اپنے دلونسے معلوم کرین۔ اور پھرین۔ اور شفا پاوین۔
۸۵۳	〃	۲۹	〃	شرجاؤ اور تعجب کرو۔ عیش و عشرت کرو۔ اور اندھے ہو جاؤ۔ وے مست ہین۔ پر مے سے نہین وے لڑکھڑاتے ہین پر نشے سے نہین۔ ۱۰۔ کہ خداوند نے تم پر اونگھنیوالی روح کو ڈالا ہے

				اور تمھاری آنکھین جو کہ نبی ہین موندی ہین - اور تمھارے سردارون پر جو کہ غیب بین ہین حجاب ڈالا - ۱۱ - اور ساری رویا تمہارے نزدیک ایسی ہو گئی جیسا اس کتاب کا مضمون جو سربہ مہر ہو جسے لوگ ایک پڑہے لکھے کو دیوین اور کہین آپ اُسے پڑھئے - اور وہ کہے مین پڑھ نہین سکتا کیونکہ سربہ مہر ہے - ۱۲ - اور پہر وہ کتاب ایک ان پڑہے کو دیوین اور کہین آپ اسے پڑہئے اور وہ کہے مین ناخواندہ ہون - پڑھ نہین سکتا
۸۹۱	یسعیاہ	۶۳	۱۷	ایخداوند کیون تو نے ہمین اپنی راہون سے گمراہ کیا - کیون تو نے ہمارے دل کو سخت کیا کہ تجھ سے نہ ڈرین - اپنے بندون کیخاطر پھر آ -
۹۹۲	حزقی ایل	۱۵	۶	اس لئے خداوند یہوواہ یون کہتا ہے کہ جسطرح تاک کی لکڑی بن کے اور درختون کی بہ نسبت ہے کہ جسے مین نے آگ کے لئے ایندہن ٹہرایا اسی طرح سے مین نے یروسلم کے باشندون کو ٹہیرایا ہے -
۱۱۰۴	صفنیاہ	۲	۱	تم عقل پکڑو اور تامل کرو اے ناپسند قوم - ۲ اس سے آگے کہ تقدیر الٰہی جنے +
۱۳	متی	۱۰	۲۹	کیا ایک پیسے کو دو گورے نہین بکتے ؟ اور اُن مین سے ایک بہی تمہارے باپ کی بے مرضی زمین پر

				نہین گرتا۔ ۳۰۰۔ بلکہ تمہارے سر کے بال بھی سب گنے ہوئے ہین
۱۸	متی	۱۳	۱۴	اور اُن کے حق مین یسعیاہ کی نبوت پوری ہوئی کہ تم کانون سے تو سنو گے مگر سمجھو گے نہین اور آنکھون سے دیکھو گے پر دریافت نکرو گے ۱۵۔ کیونکہ اس قوم کا دل موٹا ہوا۔ اور وے اپنے کانون سے اونچا سنتے ہین۔ اور اُنھون نے اپنی آنکھین موند لین۔ تا ایسا نہو کہ وے آنکھون سے دیکھین۔ اور کانون سے سنین اور دل سے سمجھین اور رجوع لاوین ٭
۸۶	لوقا	۸	۱۰	کہ "وے دیکھتے ہوئے نہ دیکھین۔ اور سنتے ہوئے نہ سمجھین"
۱۲۷	یوحنا	۶	۴۴	کوئی شخص میرے پاس آ نہین سکتا مگر جب حال کہ باپ جس نے مجھے بھیجا ہے اُسے کھینچ لاوے۔
۱۹۹	رومیون	۱	۲۴	اسواسطے خدا نے بھی اُنکے دلون کی خواہش پر اُنھین ناپاکی مین چھوڑ دیا۔ کہ اپنے بدنون کو آپسمین بے حرمت کرین۔
۲۰۸	رومیون	۹	۱۵	وہ (خدا تعالے) موسیٰ سے کہتا ہے مین جسپر رحم کیا چاہتا ہون اُسپر رحم کرون گا۔ اور جسپر مہر کرنی چاہتا ہون اُسپر مہر کرونگا پھر یہ نہ چاہنے والے نہ دوڑنے والے پر بلکہ

〃	〃	〃	۱۷	خدائے رحیم پر موقوف ہے۔ ۱۷۔ کیونکہ کتاب
〃	〃	〃	〃	مین وہ فرعون سے کہتا ہے کہ مین نے اسی لئے
〃	〃	〃	〃	تجھے برپا کیا ہے کہ تجھ پر اپنی قدرت ظاہر کروں۔
〃	〃	〃	〃	اور میرا نام تمام روئے زمین پر مشہور ہووے۔
〃	〃	〃	۱۸	۱۸۔ پس وہ جسپر چاہتا ہے رحم کرتا ہے اور جسے
〃	〃	〃	۱۹	چاہتا ہے سخت کرتا ہے۔ ۱۹۔ پس تو یہہ مجھے
〃	〃	〃	〃	کہیگا پھر وہ کیون الزام دیتا ہے۔ کس نے اسکے
〃	〃	〃	۲۰	ارادے کا مقابلہ کیا۔ ۲۰۔ اے آدمی تو کون ہے
〃	〃	〃	〃	جو خدا سے تکرار کرتا ہے؟ کیا کاریگری کاریگر
〃	〃	〃	〃	کو کہہ سکتی ہے کہ تو نے مجھے کیون ایسا بنایا؟ ۹۔
〃	〃	〃	۲۱	۲۱۔ کیا کمہار کا مٹی پر اختیار نہین کہ وہ ایک ہی
〃	〃	〃	〃	لوندے مین سے ایک برتن عزت کا اور دوسرا
〃	〃	〃	۲۲	بیعزتی کا بنا دے۔ ۲۲۔ اگر خدا اس ارادے
〃	〃	〃	〃	سے کہ اپنے غصے کو ظاہر کرے اور قدرت کو دکھاوے
〃	〃	〃	〃	قہر کے برتنون کی جو تباہ کرنے کے لایق تھے
〃	〃	〃	۲۳	نہایت برداشت کی۔ ۲۳۔ اور اپنے بے نہایت
				جلال کو رحم کے برتنون پر جو اُس نے حشمت کیلئے
				آگے تیار کئے تھے۔ ظاہر کیا تو کیا ہوا۔

اِن آیات عہد عتیق و عہد جدید کو دیکھکر عیسائی معترض شائقین اور انصاف کیطرف توجہ فرمائین اور مسئلہ تقدیر کے یا قرآن مین جو خدا کی طرف افعال عباد کی منسوب ہونے کے سبب سے اسلام پر اعتراض کرنے سے باز آئین اور یہہ بات خیال مین لائین کہ مسئلہ تقدیر